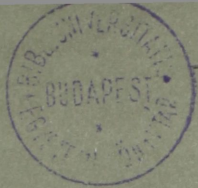


P 25591

Pa



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYSZÁZ ÉV
FOLYAM

1-2. SZÁM

2005/1-2.

A tartalomról:

DANYI RÓBERT

A tulajdonnév kettőssége

MÁRTON MIKLÓS.

Reálisak-e a diszpozíciók

VECSEY ZOLTÁN

A deskriptív névadás nyitott
kérdései

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

Korábbi évfolyamaink megtalálhatók a <http://ut.elte.hu/mfsz/cimen>.

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRT,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2005/1-2. TARTALOM

DANYI RÓBERT: A tulajdonnév kettőssége
MARTON MIKLÓS: Reálisak-e a diszpozíciók
VECSEY ZOLTÁN: A deskriptív névadás nyitott kérdései

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A TULAJDONNÉV KETTŐSSÉGE. KRIPKE A TULAJDONNEVEK JELENTÉSÉRŐL

DANYI RÓBERT

Bevezetés

A tulajdonnevek jelentésével kapcsolatban Gottlob Frege fogalmazta meg az újkori nyelvfilozófia meghatározó téziseit, melyeket többek között Bertrand Russell és John Searle nézeteivel együtt ma a nevek leíró elméleteként tartanak számon. Ezt az elméletet kritizálja Saul Kripke, amikor a *Naming and Necessity*-ben (Kripke 1972/80)¹ amellett érvel, hogy a tulajdonnevek merev jelölők, a leírások pedig nem. Némileg leegyszerűsítve két ellentétes meggyőződésről beszélhetünk: az egyik szerint – idetartoznak a nevek leíró elméletét vallók – van a tulajdonnévnek jelentése (és az megadható leírással), a másik szerint nincs – ide szokás Kripkét is sorolni. Frege klasszikus tanulmányában, a *Jelentés és jelölés*-ben (Frege 1892/2000) az azonossági állítások és a jelölés nélküli tulajdonneveket tartalmazó mondatok értelmességének problémái adták azt az elméleti kiindulópontot, amelyből a vita származtatható. Saul Kripke kritikája egyenesen a nevek leíró elméletét célozta, szándéka szerint kimutatva, hogy a nevek jelentése nem azonosítható egy leírással, vagy leírások egy halmazának jelentésével. Kripke tulajdonképpen nem állítja, hogy a tulajdonneveknek ne lenne jelentése, a fogalom egy bizonyos értelmében, csak annyit mond, hogy egyes nyelvhasználati tények miatt nem helyes a tulajdonnevek jelentését valamely azonosító kritériumnak megfeleltetni. Kripke bizonyos tekintetben tovább megy,

¹ Az oldalszámok a továbbiakban minden olyan hivatkozásnál, ahol két évszám van, a második évszámmal jelölt kiadásra vonatkoznak.

mint Frege. Az eredeti problémákon – az azonossági állításokon és a jelöllet nélküli nevek értelmességén – túl nyelvhasználati jelenségeket vizsgál. A merev jelölők elmélete, véleményem szerint, szándékával ellentétben nem annyira alternatíváját nyújtja a nevek leíró elméletének, hanem inkább kiegészíti azt, amennyiben kiterjeszti a megmagyarázandó jelenségek körét a nyelvhasználatra is.

Kripke Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásokban* (Wittgenstein 1953/1992) kifejtett nézeteit is a leíró elmélet scarle-i változatának (Searle 1958/85), a leírásnyaláb elméletnek felcsejteti meg. Így értelmezi Wittgensteint Michael Dummett is a Frege nyelvfilozófiájáról szóló monográfiájában (Dummett 1973/81), melynek második kiadásába beillesztett egy Kripke elméletét tárgyaló függelék. Utóbb félreértelmezésnek tekintették ezeket az olvasatokat (lásd például Baker – Hacker 1980, Boersema 2000). Dolgozatomban amellett szeretnék érveket felhozni, hogy amennyiben az azonosító kritériumok és a tulajdonnevek merev jelölő volta különböző intuíciókat jelenítenek meg, a nevekkel kapcsolatban, Wittgensteinnél mintegy szintézisével találkozunk a fregei és a kripkei meglátásoknak. Úgy gondolom, Kripke és Wittgenstein, ha nem is azonos, de nagyon hasonló szerepeket tulajdonítanak mind a tulajdonneveknek, mind a határozott leírásoknak a nevekkel kapcsolatban. Véleményem szerint a *Naming and Necessity* nyelvképe bizonyos tekintetben beleilleszthető a kései Wittgenstein nyelvről alkotott felfogásába.

1. Jelentés, megértés, használat

Mindenekelőtt a tisztánlátás érdekében meg kell határoznunk, hogy mit értünk jelentés alatt. A jelentés fogalmának a nyelvi jelek megértéséről adott magyarázatokban van szerepe. Egyrészt a világbeli objektumok nyelvi reprezentációjának mikéntjéről hivatott számot adni. Ezt a reprezentációt elgondolhatjuk úgy, hogy objektumokról csak mint nyelvi konstrukciókról beszélünk, vagy tarthatjuk a reprezentációt a világ leképezésének – ez episztemológiai meggyőződésünk függvénye –, a jelentés mindenképpen objektumok és nyelvi jelek közti viszonyról kell hogy magyarázatul szolgáljon. Másrészről viszont tekintettel kell

lennünk a nyelvi jelek kommunikációban betöltött szerepére, és a jelentés vizsgálata során figyelembe kell vennünk azt, ahogyan a beszélők megértik a jeleket, tehát ahogyan dekódozzák és produkálják a nyelvi jelsorozatokot. A megértésnek ez a két aspektusa – a világ nyelvi reprezentációja, megértése és a kommunikációban létrejövő megértés – egyfajta tudásként jelenik meg számunkra, mely a természetes nyelv használatának képességében érhető tetten. Michael Dummett úgy fogalmaz, hogy a jelentésnek mint a megértés elmélete központi fogalmának számot kell adnia arról, hogy „mit tud egy személy, amikor tudja, mit jelent egy szó vagy kifejezés, azaz, amikor érti azt” (Dummett 1973/81, 92). Tekinthetjük ezt a jelentés fogalmára vonatkozó általános kritériumnak, ha meghatározzuk, mikor mondhatjuk, hogy egy beszélő ért egy kifejezést. Minden egészséges felnőtt ember képes arra, hogy megértse bármely, anyanyelvén kimondott megnyilatkozást. Annak eldöntésére, hogy milyen esetben nem ért egy beszélő egy kifejezést, mentális folyamatokról való spekuláció helyett szorítkozzunk pusztán a megfigyelhető jelenségekre, és szögezzük le, hogy ha egy *B* beszélő – nem tévesztésből és nem szándékosan – rosszul, azaz az általánosan elfogadott normától eltérően használ egy *X* kifejezést, akkor nem érti *X* kifejezést.² E minimális kritérium alapján azt mondhatjuk, hogy *B* ért minden kifejezést, amelyet a beszélői közösség elvárásainak megfelelően használ. Ezzel nem korlátozzuk a jelentés magyarázatát nyelvhasználati jelenségekre, de azt állítjuk, hogy egy kifejezés jelentésének számot kell adnia arról, hogy mi teszi lehetővé a kifejezés helyes használatát. Úgy gondolom, az ily módon közelebbről meghatározott jelentésfogalom segítségével egy olyan eszközhöz jutunk, melynek segítségével rálátásunk nyílik a következőkben bemutatott elméletek közti – a tulajdonnév szemantikájával kapcsolatos – különbségekre.

² Ez nem vonatkozik az olyan, hétköznapi nyelvhasználattól eltérő esetekre, mikor például egy filozófiai szövegben egy hétköznapi fogalmat különleges jelentésben használnak. A meghatározást úgy lehetne pontosítani, hogy *B* az adott diskurzusra vonatkozó normától tér el.

2.1 A nevek leíró elmélete

A nyelvben elkülöníthető különféle használatú kifejezések közül az egyik legkülönlegesebb a tulajdonnév. Mit tud kezdeni egy elvárásainknak megfelelő jelentésemélet a tulajdonnevekkel? A problémát jól szemlélteti az azonossági állítások analitikus vagy szintetikus voltának kérdése. Először is fel kell tennünk a kérdést: mit fejez ki a következő mondat?

$$a = b$$

Egy dolog azonosságát önmagával? Két jel azonosságát? Ha az azonosság pusztán a jelöletekről szól, és egy objektum önmagával való azonosságát állítja, mi a különbség a fenti mondat és

$$a = a$$

között? Kell lennie különbségnek, hiszen azok az állítások, amelyekben az egyenlőségjel két oldalán különböző nevek vannak, kifejeznek olyan információt is, amelyet a második alakú állítások nem. Ha ez az információ pusztán a jelölésre vonatkozna (ahogy Frege még a *Fogalomírásban* [Frege 1879/2000] állította), a mondat analitikus lenne, márpedig az ilyen alakú mondatok esetenként tudományos felfedezéseket fogalmaznak meg. Ezért az ilyen mondatokkal kifejezett állítások szintetikus ítéletek arról, hogy egy objektum, amelyet a vonatkozó azonossági állítás belátását megelőzően két különböző dolognak hittünk, valójában egyetlen dolog. Ez a gondolatmenet vezette a *Jelentés és jelölet* című tanulmányában Fregét arra, hogy a jelek kapcsán a jelöleten kívül feltételezzon valamit, ami az $a = b$ alakú mondatok kognitív értékét kifejezi. Ezt az információt az a és b jelek jelentései hordozzák. Egy jel jelentése pedig „a meghatározás módját foglalja magában” (Frege 1892/2000, 120): a jelnek az a tulajdonsága, ami által jelölete meghatározódik; az a mód, ahogyan a jel jelöl. Ez a jelentés-fogalom a nyelvi jelentés mindkét fent leírt aspektusát magában

hordozza: számot ad egyfelől a nyelvben reprezentált világ és a jel közti kapcsolatról, amely tehát egy logikai meghatározottság³ jel és jelölete között; másfelől a jelentés hordozza azt az információt, amit a beszélő, amikor nyelvi jelek segítségével kommunikál, egy másik beszélőnek átad, és amit utóbbi megért.

Egy tulajdonnév jelentését ezek alapján valamely olyan kritériumként határozhatjuk meg, amely azonosít egy objektumot mint a név jelölését.⁴ Ha a névnek nincs jelölete, az azt jelenti, hogy a kritériumnak egyetlen valós objektum sem felel meg. A másik kiinduló probléma, ti. az a tény, hogy minden további nélkül képesek vagyunk megérteni olyan mondatokat, amelyekben jelölet nélküli tulajdonnevek szerepelnek, szintén magyarázatra lel a fregei koncepció alapján. Frege példája a *Jelentés és jelölet*ből:

A mélyen alvó Odüsszeuszt Ithakában tették partra.

Ha a tulajdonnevek kapcsán a jelölet volna minden, ami jelentés-tanilag szóba jöhet, miként tudnánk értelmesnek tekinteni a fenti mondatot, melyben a személynévnek nem felel meg egy valóságos individuum? A másik szemantikai jellemző, melynek megkülönböztetése elkerülhetetlen, vagyis a jelentés a mondatok szintjén is megjelenik. Egy mondat jelentése a gondolat, amit kifejez, jelölete pedig

³ Logikai meghatározottságnak hívom ezt a viszonyt, de szóhasználatom kifogásolható, mert egy határozott leírás jelölete a világ állapotának is függvénye. A *logikai* jelző ebben az esetben a beszélő szándékaitól való függetlenséget hivatott hangsúlyozni, ami láthatóvá válik, ha a beszélő egy objektumra valamely olyan tulajdonságot kifejező leírás segítségével utal, amelyet tévesen kapcsolt az objektumhoz: a leírás által kiválasztott jelölet független lesz a beszélő szándékolt referenciájától. A logikai hagyományban egy határozott leírás referenciája az az egyetlen objektum, mely kielégíti a leírásban kifejezett feltételeket. (Lásd még: Kripke 1980, 25–26 és 3. lábjegyzet.) Továbbá, ha a tulajdonnév jelentése egy azonosító kritérium, e kritériumnak változatlanul kell lennie annak ellenére, hogy esetleg a világ aktuális állapota alapján mást jelöl ki, mint a tulajdonnév valamely megelőző előfordulásakor.

⁴ Azaz tulajdonképpen a név jelentése egy implicit definíció, amely meghatározza azt az objektumot, mely a név jelölete.

igazságértéke. Mivel a mondatok értelmesek maradnak attól függetlenül, hogy tudjuk-e róluk, hogy igazak-e vagy sem, az olyan mondatok, amelyekben tulajdonnév szerepel, kifejeznek egy gondolatot tekintet nélkül arra, hogy a név esetleg nem jelöl semmit a valóságban. Az, hogy a tulajdonnévhez kapcsolódó azonosító kritériumnak nem felel meg egyetlen individuum sem, nem érinti a mondat jelentését. „Ha csak a mondat jelentése, a gondolat érdekel minket, szükségtelen egy mondatrész jelölésével törődni; a mondat jelentése szempontjából a mondatrésznek csak a jelentése s nem pedig a jelölete jöhet számításba. (Frege 1892/2000, 125—126.) Amit a jelben megértünk, az ugyanis a jelentése, és ez független attól, hogy van-e jelölete, ill. hogy ismerjük-e a jelölését.

A tulajdonnevek legszembetűnőbb funkciója, hogy határozottan jelöljenek egy objektumot. Ez alapján hasonlatosak a mutató névmásokhoz és a határozott leírásokhoz, amelyek szintén határozottan jelölő kifejezések. A mutató névmások minden esetben annak a diskurzusnak a nyelvi és nem nyelvi körülményei által teremtett kontextus segítségével jelölnek, amelynek részeiként elhangzanak. A határozott leírások valamely olyan tulajdonságot fejeznek ki, amely — az aktuális beszédhelyzetben legalábbis — egyetlen objektumra igaz, és a határozott névelő segítségével kijelölik azt az objektumot. Az ilyen kifejezések alapján a nyelvi jelek világra való vonatkozásában elég lenne pusztán a referencialitást feltételeznünk. Azaz tekinthetnénk a (jel és a jelölt objektum közti) jelölés viszonyát — legalábbis az ilyen típusú kifejezésekre nézve — az egyetlen olyan tényezőnek, amely szerepet játszik a kifejezés szemantikájában. Ha a tulajdonnév esetében a megértést egyedül referencialitása jellemzi, akkor azon túl, hogy a határozott leírással és a névmással szemben a tulajdonnév esetében a jelölés mechanizmusa homályban marad, a következő problémába is beleütközünk. Mint azt az 1. fejezetben kifejtettem, egy jelentéselméletnek valamilyen módon számot kell adnia a szavak és a dolgok közti viszonyról, de egyben természetesen meg kell magyaráznia azt is, mi teszi lehetővé egy kifejezés megértését. Abból kell kiindulnunk, hogy minden egészséges beszélő birtokában van a nyelvi jelek helyes használatát lehetővé tevő képességnek. A referencia fogalmának szerepe a megértés magyarázatakor oda vezet, hogy a megértést a dolgok valóságos állásának a függvényeként kell elgondolnunk, amely túlmutat(hat) az emberi megismerő képesség határain. Anélkül hogy

állást foglalnánk a külvilág mint a nyelvben leképeződő valóság létezéséről és létezésének módjáról, a nyelvi jelek használatakor tetten érhető az intenció, hogy kifejezéseink a világ tényeire és objektumaira vonatkoznak (Frege 1892/2000, 124). A tulajdonnevek használatakor különösen megmutatkozik ez. Nem mehetünk túl azonban ezen az intención; a külvilág objektumai nem képezhetik részét egy jelentéseméletnek, mert a külvilág részben vagy egészében lehet független az emberi megismeréstől. Következésképp nem lennénk képesek megérteni az olyan mondatokat, melyek a tőlünk független valóságról tennének állításokat. Például egy olyan állítás esetén, amelyben tulajdonnév szerepel, a név referenciájától függene helyes megértésünk. Az olyan mondatokról van szó, mint pl. *Jake Smiles az 1 link című regényével megnyerte az internetes regényíró pályázatot.*⁵ Nem tudjuk, kicsoda Jake Smiles, de ez semmilyen problémát nem okoz a mondat megértésekor.

Frege jelentésfogalma elválasztja a megértést a jelöletek világától, ugyanakkor megadja azt a mechanizmust is, amely e kettőt összeköti. Vonzereje abban rejlik, hogy egyszerre ad számot arról, hogy mi határozza meg egy tulajdonnév jelölését, és arról, hogy mi az, amit tudunk, amikor értünk egy tulajdonnevet. A *Jelentés és jelölet*ben Frege egy matematikai példával szemlélteti a tulajdonnév jelentéseként meghatározott azonosító kritériumot: Egy háromszög súlypontja a háromszög súlyvonalainak (a csúcsok és a szemközti oldalak felezőpontjai által meghatározott egyeneseinek) metszéspontja. Legyen egy háromszög három súlyvonala a , b és c , M pedig a súlypont. Nevezzük a és b metszéspontját A -nak, b és c metszéspontját B -nek. Megfogalmazható egy tétel, miszerint A azonos B -vel, azaz a és b metszéspontja azonos b és c metszéspontjával. (A tétel igazsága biztosítja, hogy az M névnek van jelölete.) A két (illetve M -mel együtt három) név ugyanazt jelöli, de jelentésük, tehát a kritérium, ami azonosítja jelöletüket különbözik.

⁵ A Magvető Kiadó és az Origo 2000-ben meghirdetett online-regény pályázatát az *1 link* című regény nyerte (holtversenyben Garaczi László *Meta Xájjával*), melynek szerzője, Jake Smiles, álnevén kívül semmit nem árult el magáról.

Frege példája szemléletes, megfogalmazása azonban egy ponton félrevezetőnek is tekinthető. Ebben a matematikai példában ugyanis a nevek jelentését azonosítottuk határozott leírásuk jelentésével: *A* név jelentése: *a* és *b* metszéspontja, *B* jelentése: *b* és *c* metszéspontja. Frege máshol is tesz utalást arra, hogy egy név jelentése megadható valamely határozott leírás jelentésével, de mindig el lehet mondani ezekről az utalásokról, hogy csak szemléltetik Frege jelentésre vonatkozó elképzeléseit, anélkül hogy állítaná az azonosságot a két jelentés között. Dummett Frege-monográfiájában hangsúlyozza, hogy Frege írásaiban nem érhetünk tetten ezt egyértelműsítő kijelentést, ezért semmi okunk Fregét úgy kezelni, mint aki a nevek leíró elméletét képviseli (Dummett 1981, 110). Ha a *Jelentés és jelölés* elméleti keretein belül tagadjuk, hogy a tulajdonnév jelentése azonosítható egy határozott leírás jelentésével, akkor vagy amellet foglalnunk állást, hogy az azonosító kritérium önmagában nem egyetlen határozott leírással fejezhető ki – ezt teszi Searle is (Searle 1958/85) –, vagy azt állítjuk, hogy ez a kritérium általánosságban nem köthető össze semmilyen módon leírásokkal. Utóbbi esetben meg kell vizsgálnunk, hogy milyen státusa lehet egy azonosító kritériumnak, amelyről a beszélők – bár értik a nevet, amihez tartozik – nem tudnak számot adni.⁶

A nevek leíró elméletének nevezik hagyományosan azokat az elméleteket, amelyekben a tulajdonnév jelentése egy határozott leírás jelentésével azonos. Bertrand Russell idevonatkozó gondolatait is meg kell említenünk, aki munkáiban a (nem logikai értelemben vett) tulajdonneveket rövidített deskripciókként kezelte, a leírásokra adott hatóköri megoldásával pedig adott egy magyarázatot arra, hogyan beszélhetünk nem létező dolgokról, ill. hogyan fejeznek ki információt az azonosság állítások (Russell 1956/85⁷). A referáló kifejezések (nevek

⁶ Az azonosító kritériumokat a leírásoktól eltávolító érv nagyon erős lenne akkor, ha Kripke kritikája valóban csak a határozott leírásokról szólna, ahogy Dummett értelmezi. Mint látni fogjuk, nem erről van szó, hanem arról, hogy kielégítő magyarázat adható-e a nevek leíró elméletének szellemében a tulajdonnevekről.

⁷ Az oldalszámok a továbbiakban a magyar kiadásra vonatkoznak.

és határozott leírások) csak mondatban nyernek jelentést, mégpedig a következőképp:

Ha „C” egy denotáló kifejezés, mondjuk „az a terminus, amelynek F tulajdonsága van”, akkor

„C rendelkezik egy T tulajdonsággal” azt jelenti, hogy „egy és csakis egy terminus rendelkezik az F tulajdonsággal, és ez az egy rendelkezik a T tulajdonsággal.”⁸ (Russell 1956/85, 160–161.)

Frege matematikai példájánál maradva *A* egyszerűen az *a* és *b* metszéspontja leírás helyett áll (annak rövidítése), jelentésük tehát ugyanaz, így

$$A = B$$

és

a és *b* metszéspontja = *b* és *c* metszéspontja

ugyanazt fejezik ki, mégpedig:

Van pontosan egy olyan *x*, amire igaz, hogy *a* és *b* metszéspontja, és erre igaz az is, hogy *b* és *c* metszéspontja.

Bevezetjük a leírás-operátort:

$$ix(Px) := \exists x(Px \ \& \ \forall y(Py \supset y = x))$$

Így a mondat átírható: (MP: = metszéspontja)

$$\begin{aligned} & \exists x[MP(a, b, x) \ \& \ \forall y(MP(a, b, y) \supset y = x) \ \& \\ & \ \& \ \exists z(MP(b, c, z) \ \& \ \forall u(MP(b, c, u) \supset u = z) \\ & \ \& \ x = z)] \end{aligned}$$

⁸ Az eredetiben is a *term* kifejezés szerepel. Ez valószínűleg tévedés, hiszen a terminus által jelölt individuumról van szó.

A nevek esetében a jelentés nem válik láthatóvá, míg azok elemzett formájában, tehát leírásokká alakítva, megjelenik. A nem létező dolgokról való beszéd értelmességéről hasonlóképpen adhatunk számot. Például az *Odüsszeuszt Ithakában tették partra* mondat jelentéséről – ha az *Odüsszeusz* nevet az *a legtöbbet túrt trójai hős* leírás rövidítésének tekintjük – elmondhatjuk:

Létezik egy és csakis egy olyan entitás, amelyre igaz, hogy a legtöbbet túrt trójai hős, és ezt az entitást Ithakában tették partra.

(A mondat földrajzi nevei ugyanígy elemzendők.) Formalizálva:

T : = a legtöbbet túrt trójai hős'

I : = Ithakában tették partra'

$\exists x (Tx \ \& \ \forall y (Ty \supset y = x) \ \& \ Ix)$

Az olyan mondatok állítását tehát, amelyekben tulajdonnév szerepel, implicit módon egy egzisztenciális és egy unicitás preszuppozíció kíséri. Ezért az ilyen állítások értelmességének nem feltétele, hogy létezzen a megnevezett objektum, mivel a tulajdonnév által rövidített leírás állítja ennek az objektumnak a létezését, és így a mondat megítélhető tartalommal rendelkezik. A köznyelvi tulajdonnév (ellentétben a russelli logikai névtől, amelyet a valódi tulajdonnévnek tekintett) nem jelöl tehát, hanem valamely tulajdonságok segítségével körülír egy objektumot. Ha valamelyik előfeltevés nem teljesül, azaz, ha nincs olyan objektum, vagy nem csak egy van, az állítás hamis lesz. Russell alapján tehát a jelölet nélküli tulajdonnevekkel tett állítások nem értelmetlenek, mert megítélhetők, rendelkeznek igazságértékkel, mégpedig hamisak. Frege ezzel szemben arra az álláspontra helyezkedik, hogy a jelölet nélküli neveket tartalmazó állításoknak nem tulajdoníthatunk igazságértéket. Az olyan mondatokat, mint *A mélyen alvó Odüsszeuszt Ithakában tették partra*, nem titulálhatunk hamisnak, csak mert fiktív személyről jelent ki valamit. Ezek a mondatok nem rendelkeznek jelölettel, nincs igazságértékük. Russell nem tesz különbséget egy mondat igazságának megítélhetősége és a mondat értelmes volta között. Számára, ha egy mondat értelmes, akkor van igazságértéke, ezért

a tulajdonnevek nem lehetnek valódi nevek, hanem a fent bemutatottak szerint elemzendő leírások.

2.2 A leírásnyaláb-elmélet⁹

Frege a *Jelentés és jelölet* elhúresült lábjegyzetében megjegyzi (Frege 1892/2000, 120, 2. lábjegyzet), hogy a valódi tulajdonnevek esetében a jelentés ingadozni fog, ugyanis például az *Arisztotelész* névhez más-más beszélők más-más jelentést fognak kapcsolni, és így egy olyan állítás, amelyben szerepel az *Arisztotelész* név, különböző beszélők számára különböző jelentéssel fog bírni. Bár Frege nem hallgatja el ezt a tényt, látszólag nem is tulajdonít neki nagy jelentőséget. Egyszerűen olyan jelenségként kezeli, amelyben a természetes nyelv tökéletlen mivolta mutatkozik meg, nem érinti azonban jelentéselméletének magját, miszerint a név és jelölete közötti viszony logikai, amelyet a jelöletet azonosító kritérium állít fel. Ennek a „tökéletlenségnek” azonban messzire mutató jelentősége van az analitikus állítások tekintetében. Azokat az állításokat nevezzük analitikusnak, melyek igazsága kizárólag nyelvi tényezőkön múlik.¹⁰ Ha tehát B1 beszélő számára az *Arisztotelész* név jelentése a *Nagy Sándor tanítója* leírással adható meg, míg B2 beszélő számára az a *Poétika szerzője* leírással, akkor az *Arisztotelész Nagy Sándor tanítója volt* állítás B1 számára analitikus igazságot fejez ki, B2 számára viszont szintetikus állítás lesz. Az ilyen jelentésingadozásokat nem engedhetjük meg, az analitikus igazságok logikai igazságok, és mint ilyenek nem változhatnak beszélőről beszélőre. Továbbá, valójában egyik ilyen állításról sem mondanánk, hogy analitikus. Tekintsük az előző fejezethől vett példamondatot:

⁹ *Cluster theory*

¹⁰ „Egy állítás analitikus akkor és csak akkor, ha egyedül nyelvi szabályokból kifolyólag igaz, tekintet nélkül bármely empirikus vizsgálódásra.” (Searle 1958/85, 270.) Vagy egy másik megfogalmazásban: egy állítás analitikus akkor és csak akkor, ha igazságának belátásához az állítás megértése elégséges (Farkas – Kelemen 2002, 92).

Jake Smiles az *1 Link* című regényével megnyerte az internetes regényíró pályázatot.

Írói álnevének és rejtőzködésének köszönhetően az egyetlen dolog, amit Jake Smilesről tudunk az, hogy *1 Link* című regényével megnyerte ezt és ezt az internetes regényíró pályázatot. Ebből kifolyólag az egyetlen eszközünk a *Jake Smiles* név jelölétének azonosítására ez a határozott leírás. Nem mondanánk azonban, hogy a mondat analitikus igazságot fejez ki. Az ilyen megfontolások vezették arra John Searle-t a *Proper Names* című írásában, hogy – megtartva Frege eredeti elképzelését, miszerint a név jelentése a logikai kapcsolat a név és jelölete között – egyetlen leírás helyett identifikáló karakterisztikák egy halmazával azonosítsa a név jelentését.

Searle két tulajdonnevekre vonatkozó nyelvi jelenségből indul ki. Először is a tulajdonnevek tanítását elemzi. A tanuló úgy sajátítja el egy tulajdonnév használatát, hogy valamilyen kritériumokon keresztül azonosítják a jelöletet számára, amire ezek után „feltételezve, hogy tanulónk érti a tulajdonneveket irányító általános konvencióikat” (Searle 1958/85, 271) az adott kifejezést fogja a jelöllet neveként használni. Mivel azokat a kritériumokat, amelyek segítségével a név jelölétének azonosítása megtörténik, leírások fogalmazzák meg, Searle levonja a következtetést, miszerint leírások jelenítik meg azt a viszonyt, mely a név és az általa jelölt objektum között fennáll, és melyért ezek a karakterisztikák felelősek. Ennek a viszonytnak pedig a jelentéssel kell azonosnak lennie, „hiszen hogyan lenne – hacsak nincs jelentése – a név összefüggésben az objektummal”?¹¹ (Searle 1958/85, 271.) Másodszor Searle hangsúlyozza, hogy az olyan állítások, melyekben a név hordozójának létét tagadjuk, nem pusztán azt fejezik ki, hogy a név nem jelöl semmit.¹² Például az

¹¹ Itt Searle egyértelmű tanújelét adja annak, hogy a legalapvetőbb vonásokban nem tér el a Frege által felállított rendszertől.

¹² Mindkét esetet szemügyre veszi Wittgenstein is a *Filozófiai vizsgálódásokban*. Searle a második jelenség kapcsán hivatkozik is a 79-es paragrafusra. Figyeljük meg, hogy Wittgenstein következtetései ugyanezekről a beszédhelyzetekről mások, mint Searle következtetései.

mondat nem egyszerűen annyit mond, hogy az *Arisztotelész* név nem jelöl semmit, hiszen ha találkozánk például a 19. századi történelemben egy *Arisztotelész* nevű hadvezérrel, nem tekintenénk a fenti mondat ellenpéldájának. A mondat egy bizonyos Arisztotelészről állítja, hogy nem létezett, és az, hogy melyik az a bizonyos Arisztotelész, a név jelentésében van benne. Egy *N* név tehát többet fejez ki, mint önmagában azt, hogy az objektum, amelynek a neve *N*. Mindezekből Searle azt a következtetést vonja le, hogy „a tulajdonneveknek jelentésük szükség-szerűen, referenciájuk csak véletlenszerűen van”. (Searle 1958/85, 272.) Álláspontja tehát főbb jellemzőiben Fregéével azonos, de egy nagyon fontos vonatkozásban továbbfejleszti azt. Az azonosító karakterisztikák egyetlen leírás helyett egy leíráshalmazt jelenítenek meg, így kikerülhető a Frege által említett anomália, ti., hogy a jelentéseket beszélőként különbözőnek kell felfognunk. A tulajdonnevek jelentése határozott leírások logikai konjunkciójával lesz azonos. Kérdéses esetben annak eldöntése, hogy pontosan mely leírások tartoznak egy név jelentéséhez, mindig a nevet használó beszélők feladata. E változtatások miatt Searle verziója plauzibilisebbnek tűnik, mint Fregéé: a jelentésfogalom idiolektus helyett dialektusban van értelmezve, azaz a jelentés ki van téve a beszélői közösség megfontolásainak. Mindazonáltal az elmélet továbbra is logikai viszonyt feltételez a név és jelölete között: az azonosító kritérium – amely immár egy leíráshalmaz – által szolgáltatott logikai viszonyt. A nevek helyes használatakor tehát leírások egy bizonyos, kérdéses esetben a nevet használók által súlyozott halmazát értjük meg mint a nevek jelentését. Ez megengedhet kisebb eltéréseket a beszélők között, ha a leíráshalmaz nagy részét illetően konszenzus van.¹³

¹³ Searle a *Proper Names*ben egy nagyon fontos különbségre is felhívja a figyelmet nevek és leírások között, mégpedig arra, hogy a nevek a leírásokkal ellentétben nem írják le az objektumot, melyet jelölnek. A név számára mintegy egyszerűsített kivonata a leírások egy csoportjának. A leírásokon keresztül jelölnek, de ők maguk nem állítják a tulajdonságokat, melyeket kifejeznek.

Összefoglalva a nevek leíró elméletét, a következőket mondhatjuk: Az azonossági állítások és a jelölet nélküli nevekkel tett állítások értelmessége alapján a tulajdonnév jelentésére vonatkozó plauzibilis magyarázatnak tűnik, hogy

1. ez a jelentés valamely határozottan identifikáló kritériummal azonos, amely kifejezhető egy leírással (Frege és Russell), vagy egy leírásokból logikai konjunkcióval képzett leírásnyalábbal (Searle),

2. ez az azonosító kritérium a tulajdonnevek és jelöletük között logikai viszonyt feltételez, és

3. ezt a logikai kapcsolatot felállító jelentést tudja a beszélő, aki érti a tulajdonnevet, melyhez a jelentés tartozik; ezáltal tudja, hogy a név mit jelöl.

3.

3.1 *A nevek mint merev jelölők*

Ha N név jelentése megadható egy X leíráshalmazzal, akkor az

N azonos X -szel

mondat analitikus, hiszen az *azonos* operátor jobb oldalán N jelentését kifejező leíráshalmaz szerepel, tehát a mondat igazságát a benne szereplő kifejezések jelentéseiből tudjuk. Továbbá, mivel a két kifejezés szinonim, bármilyen kontextusban helyettesítjük egyiket a másikkal, a mondat jelentése, melyben szerepelnek, nem fog változni. Kripke a *Naming and Necessity*-ben egy olyan nyelvi példát mutat, amelyben egy név és a hozzá tartozó X leírásnyaláb nem helyettesíthető egymással anélkül, hogy jelentésváltozás ne történne. Tekintsük a következő mondatokat:

1. Lehetett volna úgy, hogy nem Széchenyi István válik a legnagyobb magyarrá.

2. Lehetett volna úgy, hogy nem Jakes Smiles nyeri meg a 2000-ben a Magvető és az Origó által meghirdetett internetes regényíró pályázatot.

3. Lehetne úgy, hogy 1 kalória nem azonos az 1 liter víz hőmérsékletének 1°C -kal történő megemelésekor mérhető energiaváltozással.

Ezek a kontrafaktuális állítások olyan kontrafaktuális szituációkat írnak le, melyekben a név és a leírás jelölete nem azonos. Az 1. mondat által leírt kontrafaktuális szituációban a *Széchenyi István* név ugyanazt jelöli, mint az aktuális szituációban, míg az a *legnagyobb magyar* leírás nem ugyanazt, hanem valaki mást (például Kossuth Lajost), hiszen a mondat pontosan ezt állítja. A 2. mondat kapcsán már láttuk, hogy ami egyáltalán tudható Jake Smilesről a beszélők túlnyomó többsége által, azt a mondatban szereplő leírás kifejezi. 1 kalória definíció szerint egyenlő 1 liter víz hőmérsékletének 1°C -kal történő emelkedésekor a vízben tapasztalt energianövekedéssel. Az 1 kalória¹⁴ terminus jelentése tehát a definíció jobb oldalán szereplő leírás. Nem kell elfogadnunk, hogy a *Széchenyi István* név jelentését az a *legnagyobb magyar*¹⁵ leírás fejezi ki; a kontrafaktuális állítások lényege, hogy a leírások helyén bármely határozott leírás, vagy azok egy logikai konjunkciója szerepelhet, így míg a mondatban szereplő név helyére *N*-et rakjuk, a leírás helyére pedig *X*-et, a kapott mondat olyan kontrafaktuális szituációt ír le, melyben a két kifejezés jelölete különbözik. *N* megtartja jelölését, *X* pedig valami másra fog referálni, mint *N*, vagyis mint *X* aktuálisan referál. Ezzel a nyelvi példával Kripkének lehetősége nyílik szembeállítani a tulajdonneveket a leírásokkal. A nevek és a tudományos terminusok a kontrafaktuálisokban megtartják jelölüket, ezért Kripke

¹⁴ Kripke a tudományos terminusokat (tehát a definiált fogalmakat) is a tulajdonnevekhez hasonlóan merev jelölőknek mondja, épp a kontrafaktuális állításokban való viselkedésük miatt.

¹⁵ Az a *legnagyobb magyar* leírás, úgy gondolom, implicite valami olyasmit rövidít, mint a *valaha élt legnagyobb magyar*. Legalábbis Széchenyi István halála után az a *legnagyobb magyar* leírás nem pontos. A példa azért szemléletes, mert a különböző beszélők által tudott, Széchenyire utaló határozott leírások halmazából képzett metszetben az a *legnagyobb magyar* biztosan benne lesz.

ezeket merev jelölőknek [*rigid designators*] nevezi, viszont a leírások nem tartják meg jelölötüket, ezért azok nem merev jelölők.

3.2 A kontrafaktuálisok modalitása

Az előző fejezetben kifejtetteken túl a *Naming and Necessity* többet is állít. A kontrafaktuálisokban fellelhető modális kontextus alapján Kripke sajátos magyarázatát nyújtja a szükségszerűség és az *a priori* fogalmainak, ami előadássorozatának talán legvitatottabb, legtöbb bírálatot kapott gondolata. Kripke a szükségszerű / kontingens fogalompárt a metafizikai modalitás területéhez sorolja, melyet megkülönböztet az episztemológiai modalitástól, amelybe az *a priori* és *a posteriori* fogalmak tartoznak. Ezt a distinkciót a kontrafaktuális állításokban rejtőző, a *lehetett volna úgy, hogy...* modális operátor által kifejezett metafizikai szükségszerűségre (kontingenciára) alapozza. A szöveg érvelésének egyik sarokköve, hogy a tulajdonnevek jelentésének leírásokkal való azonosítása a kétféle modalitás azonosításának hibájából fakad. Kripke úgy véli ugyanis, hogy ahhoz, hogy egy mondat analitikus legyen, egyrészt szükségszerű igazságot kell, hogy kifejezzon, másrészt ez a beszélő számára *a priori* tudható kell, hogy legyen. Az *N azonos X-szel* mondat akkor analitikus, ha egyszerre *a priori* és szükségszerű is. A kontrafaktuális állításokban szereplő modális operátor hatókörébe azonban bármely leírás beletartozhat¹⁶, így valójában a referencia minden, leírás által megragadott tulajdonsága kontingens. Ezért az *N azonos X-szel* alakú állítások nem lehetnek analitikusak. Az analitikus állítás igazsága a benne szereplő kifejezések jelentéséből fakad, következésképp az *X* leíráshalmaz nem tartozhat *N* név jelentéséhez. Az, hogy *a priori* tudom, hogy az 1 méter azonos a Párizsban őrzött ősméter hosszával – hiszen ez a definíciója –, még nem jelenti azt, hogy a két

¹⁶ Kivéve a referencia esszenciális tulajdonságait kifejező leírások, ezek azonban nem határozott leírások.

kifejezés által jelölt hosszúság szükségszerűen azonos. Ezért a definíció nem a terminus jelentését adja meg¹⁷ (Kripke 1972/80, 54–55).

A modalitások tekintetében Kripke érvelését egyesek elfogadják (lásd például Edgington 2004), mások vitatják egy ilyen megkülönböztetés jogosságát. Köztük Dummett, aki kísérletet tesz annak cáfolására (Dummett 1981), hogy a két modalitás nem független egymástól. A Kripke által képviselt metafizikai modalitás ugyanis állítása szerint a nyelvi realizmus talaján nyugszik, amely azt mondja ki, hogy a mondatok igazságértéke nem függ attól, hogy mi tudjuk-e vagy sem. Tehát vannak vagy lehetnek olyan mondatok, amelyek igazságát, ill. hamisságát nem tudjuk, és elviekben sem tudhatjuk meg. Minden olyan mondat, amely meghaladja megismerésünk elvi korlátjait, objektumok végtelen halmaza feletti kvantifikációt tartalmaz. A végtelen halmaz feletti kvantifikációt pedig indukcióval hozzuk létre a számunkra is ellenőrizhető, tehát megismerhető kvantifikációk alapján, mint valamilyen végtelen elme koncepcióját, egy olyan elméét, amely képes végtelen számú művelet elvégzésére. E koncepcióra csak a tapasztalati megismerésen túlmenő állítások kapcsán történik implicit hivatkozás. Az ilyen elme számára a metafizikai modalitással rendelkező állítások igazsága megismerhető. A metafizikai modalitás tehát csupán az *a posteriori* tudás területét elhagyva lép fel, az *a priori* tudásunk kereteit végtelenné tárgyítva: az indukció természete miatt, ha egy állítás szükségszerűen igaz, akkor – ha egyáltalán megismerhető az igazsága – *a priori* módon az. Ebben az értelmezésben a mi megismerési lehetőségeink szabnak határt a metafizikai lehetőségeknek.¹⁸

¹⁷ A nevek leíró elmélete helyességének kérdése úgy is felvethető, hogy a név jelölését fixáló definíció egyben a név jelentését is megadja-e. Kripke nemcsak ezt tagadja, hanem álláspontja szerint a jelöllet fixálását sem definíció végzi el. Lásd lentebb.

¹⁸ Dummett *A metafizika logikai alapjai* (Dummett 1991/2000) című könyvében is ezt az álláspontot képviseli: metafizikai állításaink alapjai a természetes nyelv logikájában keresendők. Nyelvünk logikájának feltárásával a metafizikai állításaink értelmére, és igazságértékére is fény vetülne. Úgy gondolom, a fent bemutatott érve arról, hogy minden szükségszerű igazság *a priori* megismerhető kell hogy legyen, eleve a két fogalom feltételezett kapcsolatán alapul. A modalitásról szóló pró és kontra érvek bemutatása azonban meghaladná e

Kripke realista alapállása ellenére olyan ítéleteket is lehetségesnek tart, melyek *a posteriori* tudás alapján állapítanak meg szükségszerűséget, és olyanokat is, amelyek *a priori* tudáson alapulnak ugyan, de mégsem szükségszerű igazságot fejeznek ki. Előbbire példát szolgáltatnak az olyan esszenciális tulajdonságok, mint egy tárgy eredete, úgy is, mint anyaga. A szobánkban lévő asztal (amiről tegyük fel, hogy fából van) szükségszerűen van abból az anyagból, amiből van. Lehetne másból is, mint fából, például jégből, de „bár el tudjuk képzelni, hogy egy külső látszólag ezzel azonos asztal másmilyen fából, vagy éppen jégből legyen, és bár tehettük volna azt az asztalt ugyanerre a helyre a szobában, nekem úgy tűnik nem *erről* az asztalról képzeljük, hogy jégből van, hanem inkább egy másik asztalról, amely minden külső részletében *hasonló* ehhez, csak másmilyen fából, vagy épp jégből van”. (Kripke 1972/80, 114, kiemelés az eredetiben.) Lehetségesnek tarthatjuk, hogy ez az asztal jégből van (ha egy kicsit szkeptikusak vagyunk érzékszerveinkkel szemben, nem tudjuk biztosan, hogy fából), de nem mondhatjuk, hogyha ez az asztal fából van, akkor lehetett volna másból is, mint fából. Úgy tűnik, egy objektum esszenciális tulajdonságait kifejező leírások nem szerepelhetnek az objektum nevével együtt kontrafaktuális állításokban.

A *a priori* kontingens állítások azok, amelyeket nem tapasztalati tudásra alapozva tartunk igaznak, de nem a dolgok szükségszerű állását fejezik ki. Ilyen a 3. állítás: 1 kalória azonossága 1 liter víz 1° C -os hőmérséklet változásakor mérhető energianövekedéssel számunkra *a priori*, mert 1 kalória *per definicionem* ez, de az állítás nem szükségszerűen igaz, mivel lehetett volna nagyobb vagy kisebb energianövekedés is a vízben.¹⁹ Azaz ha kiderülne, hogy elmérték a szóban forgó energiaváltozást, ez nem érintené az 1 kalória joule-ban megállapított mértékét. Kripke éppen ebben az értelemben állítja, hogy az ilyen

dolgozat kereteit.

¹⁹ Más kérdés, hogy akkor (valószínűleg) most azt neveznénk 1 kalóriának. Ebben az esetben azonban egy másik nyelvről lenne szó, hiszen a mi nyelvünkben az 1 kalória mértéke adott. Kripke nem győzi hangsúlyozni, hogy mindig az általunk jelen pillanatban beszélt nyelvről, azaz az aktuális nyelvről, nem pedig egy lehetséges nyelvről szólnak fejtegetései.

állítások nem szükségszerű igazságot fejeznek ki: a nyelvhasználatra vonatkozó definícióink nem állapíthatnak meg a világról, mely a nyelvtől független, semmiféle szükségszerűséget.

3.3 A leírások hatóköri elemzése

Dummett érvei arra is kiterjednek, hogy Kripke megállapításai valójában nem is állítások szükségszerűségére illetve kontingenciájára vonatkoznak, hanem arra, hogy objektumok szükségszerűen birtokolnak-e egy tulajdonságot (esszenciális tulajdonságuk-e) vagy sem (Dummett 1981, 121–122). Mivel Kripke az objektum-predikátum viszonyban értelmezi a metafizikai modalitást, érvelése az *a priori* és szükségszerű fogalmainak szétválasztására kérdéses eredménnyel járhat. Dummett kritikájában rámutat továbbá, hogy amint az objektum-predikátum viszonyban értelmezzük a tulajdonnevek és a leírások jelölésbeli eltéréseit, a leírás-operátor problematikájával találjuk szembe magunkat. Kripke merev jelölő fogalma név és leírás között abban a vonatkozásban veti fel a különbséget, amely a jelöletekhez fűződő viszonyukban mutatkozik meg, ti., hogy a nevek megtartják, a leírások ezzel szemben megváltoztatják jelölésüket bizonyos kontextusokban. Dummett rámutat, hogy ez a különbségtétel nem indokolt: mind a nevek, mind a leírások ugyanazt a kétértelműséget képesek hordozni (Dummett 1981, 114):

Lehetett volna úgy, hogy nem a *Metafizika* szerzője írja a *Metafizikát*.

(M: = írta a *Metafizikát*)

$\Diamond \sim M(ixMx)$

Ebben a mondatban az *a Metafizika szerzője* határozott leírás szerepel, és a leírás hatóköri kétértelműségének köszönhetően lehet a mondat igaz. Ha ezt a hatóköri kétértelműséget Russell hatókör-elméletének megfelelően elemezzük, kétféle átírás lehetséges:

$\Diamond \exists x[Mx \ \& \ \forall y(My \supset y = x) \ \& \ \sim Mx]$

Ezt kapjuk akkor, ha a leírás-operátort szűk hatókörrel értelmezzük. Az így interpretált mondat hamis lesz, nem lehetséges, hogy nem az a személy írta a *Metafizikát*, aki írta a *Metafizikát*. A tág hatókörű értelmezés, melyben a modális operátor a leírás hatókörén belül van:

$$\exists x[Mx \ \& \ \forall y(My \supset y = x) \ \& \ \Diamond \sim Mx]$$

Utóbbi interpretáció eredménye, hogy a határozott leírás mondatbeli első előfordulása merev jelölőként, a második pedig nem merev jelölőként értelmeződik. A mondat így lehet igaz: a *Metafizika* írója lehet, hogy nem azonos azzal, aki (valójában) írta a *Metafizikát*. Kripke ezt a megoldást elfogadja a leírások esetében, a tulajdonnevek kapcsán azonban más típusú kétértelműséget feltételez. Az *a priori* igazságot kifejező állítások nem szükségszerűként való értelmezése Dummett szerint ugyanaz a kétértelműség, mint a határozott leírások fent vázolt, és a Russell-féle hatóköri megoldással jól kezelhető ambiguitása. Elismer ugyan egy kontextust, amely rámutat a Kripke által hangsúlyozott különbségre, de számára ez kevés ahhoz, hogy igazolja Kripke a hatóköri kezeléstől eltérő megoldását a tulajdonnevekre vonatkozóan²⁰ (Dummett 1981, 131–132). Ez a kontextus a *lenni* [to be], és a *válni* [to become] igék által teremthető meg:

Lehetett volna úgy, hogy a *Metafizika* szerzője nem válik a *Metafizika* szerzőjévé.

Lehet, hogy nem a *Metafizika* szerzője volt a *Metafizika* szerzője.

Ellenben:

*Lehetett volna úgy, hogy Arisztotelész nem válik Arisztotelésszé.

*Lehet, hogy Arisztotelész nem volt Arisztotelész.

²⁰ Világos, hogy ha a tulajdonneveket másképp kell kezelnünk, mint a határozott leírásokat, akkor ez a fregei paradigmára nézve súlyos következményekkel járhat.

Ezt a jelenséget Dummett azzal magyarázza, hogy a tulajdonnév – szemben a leírások által kifejezett tulajdonságokkal – nem olyan sajátosság, amelyet elsajátít az objektum.

3.4 A név jelölete és annak tulajdonságai közti viszony

Véleményem szerint Dummett utóbbi megjegyzései inkább igazolják, mint cáfolják Kripke tézisé. A fenti és ezekhez hasonló nyelvi példák alapján azt mondhatjuk, hogy a nyelvben az objektumok és neveik viszonyát időbeliségtől elvonatkoztatva érhetjük tetten: mintha olyan tulajdonság lenne, mellyel az objektum létezésének kezdetétől fogva rendelkezik. A név az objektum számára más dimenzióban helyezkedik el, mint az elsajátítható tulajdonságait kifejező leírások. Legyenek bár merőben spekulatívak Kripke modalitásra vonatkozó észrevételei, a kontrafaktuális állítások példája önmagában már megmutatja a nevek és a leírások közti különbséget. Amennyiben egy objektum és valamely határozott leírásokkal kifejezett tulajdonsághalmaza nem áll – a kripkei értelemben – szükségszerű viszonyban, a név és a leírás nem lehet a logikai ekvivalencia relációjában egymással, pedig ez lenne szinonimitásuk feltétele. Ugyan a leírás, vagy a leírások egy nyalábja kiválaszt egy objektumot, a név, amellyel a leírásokat összefüggésbe hoztuk, nem kell, hogy ugyanazt az objektumot jelölje ki. Tulajdonnév és jelölete között nem a leírások által felállított logikai viszony közvetít. A nevek merev jelölő voltából úgy tűnik, a referencia valamiképp elsődlegesebb a tulajdonnév szempontjából, mint a referencia tulajdonságai. A név elsősorban jelöl, majd a jelöletre igaz tulajdonságok a nyelvben szintén az ugyanazon objektumot kijelölő funkciót kezdik játszani. A sorrend azonban a fregei elmélethez képest megváltozik. A név, majd a hozzá kapcsolódó azonosító kritériumokon keresztül a jelölet sorrendje helyett: a név, az objektum, mely annak jelölete, majd azok a leírások, melyeket ugyanaz az objektum egyértelműen kielégít, és amelyeket semelyik más objektum nem elégít ki. A leírások, bár nyelvhasználatunkban szorosan kötődnek a névhez, nem játsszák azt a szerepet, melyet Frege, Russell és Searle tulajdonít nekik. Ebben az értelemben állítja Kripke, hogy a nevek jelentése nem leírás (azaz a neveknek nincs – a fregei értelemben vett – jelentésük).

A nevek leíró elméletének szembe kell néznie a kontrafaktuális állításokon túl azzal is, hogy a tulajdonneveket gyakran úgy használjuk, hogy nem tudunk semmilyen határozott leírást hozzájuk rendelni. Városnevek esetében például gyakran nem tudunk olyan kritériummal szolgálni, ami egyértelműen kijelölne egy helyet a világban. Továbbá előfordul, hogy olyan tulajdonság alapján határozunk meg egy személyt mint egy adott név hordozóját, amely a valóságban nem igaz arra a személyre, akire utalni akarunk a névvel, igaz lehet ugyanakkor egy másikra. Abban az esetben, ha a leírás egy másik személyre igaz, a logikai viszony miatt erre az illetőre referálna a név, ha valóban a leírás adná meg azt a kritériumot, amely alapján a név jelöl. Úgy tűnik, a név és a leírások viszonya nem közvetlen, hanem a jelöleten keresztül valósul meg. Az ilyen példák arról tanúskodnak, hogy a beszélők intuíciója és gyakorlata ellen szólna feltételeznünk, hogy a nevek leírásokon keresztül jelölnek. Ha továbbra is fenn akarjuk tartani, hogy a tulajdonnevek is jelentésük által vonatkoznak a világ dolgaira, el kell vetnünk, hogy ezek a jelentések kifejezhetők határozott leírásokkal.

3.5 A névadás

Mi teszi lehetővé a név számára, hogy jelöljön, ha nem a jelöletét azonosító kritériumok? Kripke válasza, mondhatni, kézenfekvő: a tulajdonnevek használatát mindig névadás előzi meg. A tulajdonnevekre, főként a személynevekre vonatkozó intuíciónk szerint a nevek mintegy címkékként kapcsolódnak hordozóikhoz. Címkékként, melyek individuumokat és más egyedi dolgokat azonosítanak számunkra, beszélők számára, a nyelvben megjelenítve azokat. Az egyedi objektumok (személyek, városok, művek, csillagok stb.) gyakran szerepelnek beszédünkben, és ahhoz, hogy ez lehetővé váljon, lennie kell olyan jeleknek is szótárunkban, melyek ezeket az egyedi objektumokat jelölik. A névadás sokféleképp történhet, de minden esetben megtörténik, még akkor is, ha nincs névadási ceremónia. Abban az esetben is, ha a név első használatát nem előzi meg semmiféle megnevezésre utaló beszédaktus, a név további említése feltételezi ezt. A névadás persze összetett jelenség, sokféleképpen történhet. A *legyen a neved ...* formula, vagy az *ezúton ...-nak kereszteltek* formula a személyneveknél bevett fordulatok,

de például az újonnan felfedezett bolygókat, csillagokat, üstökösöket, fehérjéket, az elkészült szoftvereket stb. is egy keresztelő ceremónia keretében szokták elnevezni. A névadások az objektum nyelvi használatbavételét megelőző beszédaktusok. Egyik formájuk minden bizonnyal a leírásokkal adott definíció. Tulajdonképpen minden névadás átváltoztatható leírássá, vagy azok egy halmazává, de ez nem jelent jelentésadást, a jelentésfogalom fregei értelmében. A nevek merev jelölő volta miatt Kripke szerint meg kell különböztetni a jelöllet fixálását a jelentésadástól, és a névadást, még ha leírásokon keresztül történik is, a jelöllet fixálására szolgáló aktusként kell kezelni. Ahhoz, hogy egy jelet névként használjunk, szükséges fixálni a jelölletét, de ezzel nem adjuk meg a név jelentéseként szolgáló kritériumot, mivel a jelöllet fixálását végző leírás nem válik a név szinonimájává. Kripke tehát a névadást tágabb fogalomként értelmezi, mint Frege. A jelöllet fixálása a tulajdonnevek esetében egy – részben legalábbis – nyelvi aktus, amely a nevek használatát egyáltalán lehetővé teszi. Az egyedi objektum felől nézve a rá történő nyelvi utalást a határozott leírásokon és a mutató névmásokon kívül – ez utóbbiak csak részben nyelvi utalások –, a tulajdonneveknek nevezett jelek teszik lehetővé. Ahogy Searle is hangsúlyozza²¹, e háromféle módnak különböző funkciói vannak: a mutató névmások röviden és csak rámutatás segítségével jelölnek, a leírások leírják az objektumot, megadják annak egy meghatározó tulajdonságát, a nevek ezzel szemben „csak” jelölnek. A névmásokhoz hasonlóan röviden és közvetlenül jelölnek, de minden nem nyelvi segédeszköz aktuális igénybevétele nélkül.

4.

4.1 Merev jelölők a nyelvjátékokban

A névadás aktusa kiemelkedő jelentőségű, de csak egy részlete az egész képnek, hiszen amikor hétköznapi konverzációk során tulajdonnevet használunk – úgy tűnhet legalábbis –, nem utalunk

²¹ Lásd fent a 17. lábjegyzetet.

a névadásra. A jelöllet fixálását elvégzi a névadás, de a tulajdonnevek helyes használatát nem az biztosítja, hogy ismerjük a névadás körülményeit, és tudunk hivatkozni rá. Vajon a névadás használható-e arra – és ha igen, hogyan – amire Kripke érvei alapján nem alkalmazhatók a leírások, illetve azok jelentése, ti., hogy a tulajdonnév használata során megadják annak jelölését? Mindennapi tapasztalat, hogy különösebb fennakadás nélkül említünk neveket, melyekhez nem tudunk konkrét jelölletet kapcsolni. Dummett szerint ilyenkor mintegy „felvevő készülékként” használjuk a neveket; mint amikor valakinek üzenetet adunk át, melyben szerepel egy személynév, de nekünk semmiféle ismeretünk nincs arról, hogy a név kit takar (Dummett 1981, 111). Hogyan magyarázható ez a jelenség? A probléma egésze megragadható a következő kérdésben: mi teszi lehetővé, hogy helyesen használjunk tulajdonneveket akkor, ha nem rendelkezünk olyan kritériummal, amely egyértelműen kijelölné számunkra a név jelölését? Miben áll tehát a tulajdonnevek megértése, ha nem abban, hogy megértjük a hozzá kapcsolódó azonosító kritériumot?

Kripke a *Naming and Necessity*-ben egyfajta kommunikációs lánc meglétét feltételezi, amely a névadásig megy vissza, és amelyben a beszélők egymástól „öröklik” az egyes tulajdonnevek helyes jelöllettel történő használatát. Az öröklődést az arra vonatkozó intenció biztosítja, hogy ugyanazt az objektumot jelöljem a névvel – akármi is az –, mint az illető, akitől a nevet hallottam. Ezzel szemben Dummett amelletttör lándzsát, hogy egy alapvetően leíró elméleti keretben is számot lehet adni a nevek ilyen jellegű használatáról. Arról van szó ugyanis, hogy az egyes beszélők nem minden esetben kell, hogy rendelkezzenek a névhez kapcsolódó azonosító kritériummal, elég, ha elviekben képesek rá, hogy meghatározzanak ilyet. A nyelvi munkamegosztás lehetővé teszi ezt, ha a beszélői közösség egésze számára hozzáférhető a névre vonatkozó azonosító kritérium – erre valók például az enciklopédiák, szótárak, helymeghatározások stb. A lényeg, hogy létezzen ilyen kritérium; meghatározható legyen a közös jelentés. A tulajdonnevek „felvevő készülékszerű” használatát az erre való hivatkozás teszi lehetővé: az a szándék, hogy a közös jelentés által meghatározott jelöltre utaljunk. A közös jelentést feltételező intenció Dummett szerint minden nyelvi jel esetében jelen van, hiszen a nyelv (egyik) funkciója a kommunikáció,

amely nem lenne lehetséges közös megértés nélkül (Dummett 1981, 138–139).

Dummett legfőbb kifogása Kripke kommunikációs lánc ellen az, hogy ugyan látszólag magyarázatot ad arra, hogy miért lehetséges helyesen használni neveket anélkül, hogy lenne bármilyen kritériumunk referenciájuk meghatározására, de valójában ez a magyarázat nem mondja meg nekünk, hogy mi is az: egy név referál valamire. A nyelvet képesek vagyunk gond nélkül használni arra, hogy a világ dolgairól beszéljünk akkor is, ha ezekhez a dolgokhoz nincsen hozzáférésünk. Kripke történeti-kauzális lánc azonban épphogy feltételezni látszik ezt a hozzáférést. Ha ez így van, a merev jelölők elméletének nem vesszük hasznát egy jelentéseméletben, hiszen nemcsak a nevek megértéséről nem ad számot, de a név és a jelölt objektum viszonyáról sem. Dummett értelmezésében Kripke magyarázata csupán arra jó, hogy számot adjon a referencia állandóságáról a nevek különböző használata során. Ez az állandóság ráadásul sok esetben egyszerűen nincs meg, hiszen előfordul, hogy egy név története során megváltoztatja jelölését.²² Továbbá Kripke magyarázatának vonzerejét gyengíti, hogy a merev jelölők elmélete azt implikálja, másképp kell kezelnünk a tulajdonneveket, mint a nyelv többi kifejezését; márpedig az egységes kezelési mód beláthatóan előnyösebb. Láttuk azonban, hogy a fregei alapokon nyugvó magyarázat a tulajdonnevek esetében aligha tartható. Név és jelölete közti viszonyért nem valamely azonosító kritérium a felelős. Ragaszkodnunk hozzá – úgy tűnik – csak azért érdemes, mert egy különben nagyon hatásos és elegáns szemantikai elméletbe illeszkedik.

Véleményem szerint Kripke névadásról szóló nézetei ugyanazt az irányvonalat képviselik a tulajdonnevekkel kapcsolatos vizsgálódásokban, mint Wittgenstein megfigyelései arról, hogy a tulajdonnevek helyes használatát előfeltételezi a tulajdonnevek nyelvben betöltött szerepéről és funkciójáról alkotott implicit tudás. Kripke amikor a névadásra

²² Dummett a Tarock kártya példáját említi a referenciaváltozásra. A Tarock egy német kártyajáték, melynek neve az Angliában *Tarot*ként ismert, speciális paklival játszott játék német változata. Azonban ma már *Tarock*ként egy némileg hasonló, de hagyományos kártyákkal játszott játékra utalnak Németországban és Ausztriában (a régi Tarock ma már Cego) (Dummett 1981, 150).

hivatkozik, valami olyasmit lát a névadás aktusában, amit használni lehetne és kellene az arról szóló magyarázatban, hogy mi köti a tulajdonnevet a jelöletéhez. Ahhoz, hogy jelentésemélet legyen a névadással és a kommunikációs láncsal történő magyarázathól, ki kell hagynunk belőle a referenciára való hivatkozást, hiszen épp azt akarjuk megmagyarázni, hogy honnan tudjuk, hogy mi egy név referenciája, illetve, hogy mi biztosítja azt, hogy a név jelöljön — a név mindennapi használata során. Ahogy az előző fejezetben igyekeztem érzékeltetni, a névadás egy kiemelkedő jelentőségű pontra mutat rá a tulajdonnevekkel kapcsolatban: a tulajdonnév természete olyan, hogy direkt kapcsolatot feltételez név és jelölete között. Ahhoz, hogy magyarázatként tudjuk kezelni a név általános funkciójáról szóló fejtegetéseket, azt kell látnunk, hogy ezek a meglátások egy olyan nyelvszemléletről tanúskodnak, mely Wittgensteinével rokon. Wittgenstein, amikor a *Filozófiai vizsgálódásokban* a nyelvet a játékhoz hasonlítja, azon funkcionális magyarázatok elsődlegességét is kimondja, melyek a nyelv organikus jellegén alapulnak. Amit a nyelvi jelentésviszonyokról elmondhatunk, pusztán a jelek funkcionalitásában ragadható meg, abban, ahogy a nyelvhasználat során megmutatkoznak a kifejezések szerepei. Véleményem szerint nagyon lényeges, hogy Kripke nyelvszemlélete — azok alapján, amit a tulajdonnevekről mond, és amit fejtegetései implicálnak — illeszkednek ehhez a képhez. Dummett csak részben bírálja jogosan Kripkét destruktivitásáért és egy konstruktív elmélet hiányáért. A *Naming and Necessity* szerzője könyvében maga is azt állítja, hogy csupán egy „jobb képet” igyekezett nyújtani a problémáról (Kripke 1972/80, 97). Eközben azonban olyan súlypontáthelyezéseket visz véghez, ami a fregei idealizált és absztrakt elmélet helyett egy nyelvhasználati jelenségekre fókuszáló, sokkal kevésbé absztrakt, és nyelvi intuíciónkra hivatkozó leírás irányába mutat. Kripke magyarázatát véleményem szerint legitimmé teszi, ha a *Filozófiai vizsgálódásokban* megteremtett alapokra helyezzük.

A kommunikációs láncra való hivatkozás használhatóvá válik, ha tekintetbe vesszük a tulajdonnévnek a nyelv egésze szempontjából betöltött funkcióját: a tulajdonneveket egyedi objektumok (merev) jelölésére használjuk. A nevekre vonatkozó intuíciónk szerint a dolgoknak nevük van, mert elneveztük őket, hogy beszélni tudjunk róluk. Tehát a tulajdonnevek egész egyszerűen olyan kifejezések, olyan

nyelvi jelek, amelyekről tudjuk – mert nyelvtudásunk része –, hogy mi a szerepük a nyelvben. Azaz a nevek helyes használatának feltétele a név direkt jelölő funkciójának megértése. Az egyes konkrét nevek használatának magyarázata csak ezután lehetséges. A Searle által is elemzett szituáció, amikor egy gyermeknek elmagyarázzuk, hogy egy név mit jelöl, nem a tulajdonnév használatára vonatkozó általános magyarázat – utóbbira vonatkozó tudás nélkül a gyermek meg sem értené a leírásokkal történő magyarázatot. Ugyanúgy, ahogy a szám fogalmának ismerete nélkül nem lehet rámutatással definiálni, vagy megmagyarázni egy konkrét szám használatát (Wittgenstein 1953/1992, 33–36, 28–31. paragrafus).

Mi teszi lehetővé tehát, hogy referáljunk a tulajdonnevekkel mindennapi beszédsszituációk során? Ha a kommunikációs lánc metaforáját a wittgensteini szemlélethez lársítjuk, Kripke magyarázata megállja a helyét: a beszélő ismeri a tulajdonnevek természetét, tudja, hogy egyedi dolgokat jelölnek, tudja, hogy névadás előzi meg a név használatbakerülését (helyezi el a nevet a nyelvben), ezért elég azzal az intencióval élnie, hogy a hallott nevet ugyanazzal a jelöléttel használja, mint az a beszélő, akitől hallotta.²³ Ez a lánc a névadásig megy vissza, és pusztán a nevek általános megértése, valamint a közös jelöltre utaló szándék köti össze a szemeket. Ez pontosan azt jelenti, hogy ha tagja vagyok egy beszélői közösségnek, amelyben a név használatban van, ez a részesülésem biztosítja, hogy kompetensen éljek e jellel. Itt is beszélhetünk tehát egyfajta nyelvi munkamegosztásról, hiszen a nyelvjáték egésze – amelyben a név „közszájon forog” – rendelkezik a referenciára vonatkozó tudással. A név első használói pedig ténylegesen kauzális kapcsolatban vannak a névadással, hiszen ott voltak, vagy épp ők vitték véghez. A közös jelöltre utaló szándék, amely a névadás aktusáig megy vissza, kiküszöböli az azonosító kritériumra való hivatkozást. Ez a magyarázat nem a név történetére hivatkozik, hanem a név nyelvi használatbavételének tényére és arra, hogy minden beszélő képes implicit módon hivatkozni e tényre, mert része a nevekkel

²³ „[A] név fogadójának, úgy gondolom, amikor a név a tudomására jut, szándékában áll azt ugyanazzal a referenciával használni, mint az az ember, akitől hallotta.” (Kripke 1972/80, 96.)

kapcsolatos általános nyelvtudásnak, része a tulajdonnevek nyelvjátekának. Ebbe a képbe tökéletesen illeszkedik a tulajdonnevek olyan említése is, amikor nem ismerjük azok jelölését; az alapesettől az ilyen használat tulajdonképpen semmiben nem tér el; illetve talán egyetlen – annál lényegesebb – vonatkozásban eltér: aki ismerettel rendelkezik a jelölt objektumról, az tud annak nevéhez azonosító kritériumokat kapcsolni.

4.2 A leírások szerepe a tulajdonnevek megértésében

A tulajdonnevek és a határozott leírások viszonyának kérdésében eddig nem foglaltam meg pozitív tézist. E viszonyt a nevek leíró elmélete – úgy tűnik – félreismeri, amikor a tulajdonnevek megértése és helyes használata tekintetében túlságosan központi szerepet szán neki. Véleményem szerint az előttünk álló problémával kapcsolatban, a fentebb elmondottak fényében Wittgenstein egy nagyon plauzibilis képet vázol a *Filozófiai vizsgálódásokban*. Ami a leírásokat nélkülözhetlenné teszi a tulajdonnevek vonatkozásában, az pontosan a neveknek az a pusztá, direkt jelölési módja, amit az előző fejezetekben igyekeztem körvonalazni. A név használata során felmerülnek a jelölés tisztázását igénylő problémák, melyek nem merülhetnének fel, ha a tulajdonnevek tisztán logikai úton, a jelentésükön keresztül – tehát azon keresztül, amit bennük megértünk – jelölnének. A leírások a tulajdonnevekkel kapcsolatban nem a nevek jelölésének megadásakor kerülnek leggyakrabban elő, hanem a jelölések magyarázatok, pontosítások (Boersema 2000, 6). A leírásoknak ezt az identifikációt segítő funkcióját hangsúlyozza Wittgenstein, amikor a *Filozófiai vizsgálódásokban* a különböző kifejezések között a tulajdonnevek tanításának folyamatát is szemügyre veszi (Wittgenstein (1953/92), 42, 42–43. paragrafus). A gyerekek nem a név általános működését sajátítják el, amikor a konkrét tulajdonnevek jelölését leírásokkal magyarázzák nekik, ahogy az Searle leírásából következik, hanem a tulajdonnév általános funkciójából kiindulva megértik a konkrét eset használatát. A tulajdonnév általános funkcióját, miszerint a nevet mintegy megkülönböztető jelzésként alkalmazzuk hordozójára, fel kell tételeznie annak, akinek a név jelölését leírásokkal magyarázzák, különben az ilyen magyarázat nem tenné

lehetővé számára, hogy a nevet helyesen használja. A tulajdonnevek tanítása kettős: a leírások segítségével általában nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egy tulajdonnévről elmagyarázzuk, hogy mely egyedi objektum helyett áll. Az egyedi esetekből a beszélő következtetni tud a tulajdonnév használatával kapcsolatos általános konvenciókra. De ha nem lenne már valami tudása arról a tanulónak, hogy mi a tulajdonnév szerepe a nyelvben, annak a magyarázata például, hogy kit jelöl az *Arisztotelész* név, nem lenne kivitelezhető leírásokkal.

Térjünk rá a *Filozófiai vizsgálódások* Searle által is hivatkozott 79. paragrafusára. A *Mózes nem létezett* állítás többféleképp érthető. Wittgenstein szavaival: „Jelentheti azt, hogy az Izraelitáknak nem egyetlen vezérük volt, amikor kivonultak Egyiptomból – vagy: a vezérüket nem Mózesnek hívták – vagy: nem volt olyan ember, aki mindazt véghezvitte volna, amit a Biblia Mózesről elmond – vagy stb., stb.” (Wittgenstein 1953/1992, 64.) Ezeket a különböző értelmezéseket részben az teszi lehetővé, hogy a tulajdonnevek sokszor összekapcsolódnak bizonyos leírásokkal, leginkább azokkal, amelyek segítségével a név által jelölt dologra hivatkozni szoktunk. Mózes esetében, és minden olyan történelmi személy esetében, akiről csak tetteiket bemutató leírásokon keresztül van tudomásunk, a személynév gyakran nemcsak magát a személyt, hanem az általa véghezvitt cselekedeteket is jelöli. A *Mózes* név az Izraeliták Egyiptomból való kivezetésének, és más bibliai történeteknek a szimbóluma is, amellett, hogy egy valamikor élt (vagy fiktív) személynek a neve. Ilyen esetekben a név valóban leírásként funkcionál, és úgy is használjuk.²⁴ Ugyanakkor a *Mózes nem létezett* mondat kifejezheti azt is, hogy az az ember, akinek a neve Mózes volt, kitalált személy – függetlenül attól, hogy bárki véghezvitte-e azokat a tetteket, amelyeket a Biblia Mózesnek tulajdonít.

A 79. paragrafust Searle, Kripke és Dummett is félreértelmezi, amikor úgy hivatkoznak rá, mintha Frege és Russell leíró elméletével szemben sorakoztatna fel a leírásnyaláb-elmélet mellett szóló érveket. A Hacker – Baker-féle kommentár szerint ez a paragrafus a 68. paragrafussal kezdődő gondolatmenet kontextusába illeszkedik, amely a fogalmak elmosódott határaitól szól (Baker – Hacker 1980, 424–431, lásd

²⁴ Ezt Kripke sem vitatja, lásd a Hasfelmetsző Jack példáját (Kripke 1972/80, 94).

még Boersema 2000). E szerint az értelmezés szerint a 79. paragrafus azt demonstrálja, hogy a nevek sem definiálhatók egyértelműen, csakúgy, mint például a *játék* vagy a *szám* fogalmak, hanem értelmüket olyan magyarázatokkal fejezhetjük ki, melyek nem egyszer és mindenkorra meghatározott részeit adják a név jelentésének, hanem csak az egyes esetek számára körvonalazzák azt. Ezt összevethetjük azzal, amit Kripke mond a tulajdonnevek és a határozott leírások viszonyáról: a leírások, melyek a név jelölétéhez kapcsolódnak, aktuálisan azonosíthatják a név jelölését, de a jelöltre igaz leírások változhatnak, ahogy tudásunk is a jelölt objektumról, tehát a leírások esetleges viszonyban állnak a névvel. Ha ezt meg akarjuk feleltetni a név és jelentése viszonyának, azt mondhatjuk, hogy egy név használata mindig *magyarázható* leírások egy halmazának segítségével.

A tulajdonnevekkel kapcsolatos félreértések leggyakrabban a név jelölését érintik, amiket a mindennapi beszédhelyzetekben valóban úgy tisztázunk, hogy leírások segítségével, a névtől függetlenül utalunk a jelöltre. Mondhatjuk, hogy valaki nem ismeri egy név jelentését, ha nem arra akar vele utalni, akire a név valójában referál, mert ez azt jelenti számunkra, hogy az illető beszélő nincs tisztában annak a névnek a használatával. De minden bizonnyal a nevekkel kapcsolatos tudás hiányának tekintenénk, ha valaki abból, hogy *Kata elment fürdeni*, nem tudná kikövetkeztetni, hogy *egy lány elment fürdeni*, vagy ha abból, hogy valaki *Kovácsné Szabados Piroskaként* mutatkozik be, nem következne az illető számára, hogy a hölgy férjnél van. Ezeket az információkat a nevekkel kapcsolatos szokások és konvenciók hordozzák. Nem szükséges és talán helytelen is a nevekkel kapcsolatos általános megértéssel összefüggésbe hoznunk ezeket a konvenciókat, ahogy azt Hacker és Baker teszik kommentárjukban (Baker – Hacker 1980, 416-7)²⁵, hiszen ezek a különböző kultúrákon keresztül változó konkrétumokat

²⁵ Egyik példájuk a 19. századi Angliában szokásos, a lányok férjhezmenetelével kapcsolatos konvencióra hívja fel a figyelmet, miszerint a Miss Jones megszólítás kizárólag a Jones család legidősebb férjezetlen lányát illette meg. Amint ő férjhez ment, az utána következő legidősebb férjezetlen lányra szállt a név. Az, hogy nem vagyunk tisztában az ilyen konvenciókkal, az nem érinti a tulajdonnevek általános használatát lehetővé tevő tudásunkat.

jelenítenek meg, és nem igazi ellenpéldái a referencia időtlenségével kapcsolatos megállapításainknak. Mindazonáltal minden ilyen esetlegesség a névadási szokásokkal függ össze, így ezek is csak arra utalnak, hogy a nevek megértéséről nem tanúskodik elegendő mértékben, ha konkrét esetekben képesek vagyunk magyarázattal szolgálni a nevek jelölétéről. A tulajdonnevek megértéséhez hozzátartozik az, hogy tudjuk, azok olyan jelei nyelvünknek, melyeket egyedi objektumok (merev) jelölésére hoztunk létre úgy, hogy elneveztük az illető objektumokat. A tulajdonnevek megértése, ahogy elsajátítása is, kettős: minden esetben elengedhetetlen a jelöllet ismerete a beszédközösségben a név használatához, és általában szükséges a beszélő számára, hogy tisztában legyen a tulajdonnevek sajátos jellegével, ti., hogy a neveket semmi más, csak a névadás köti jelölletükhöz. A leírások csak azután használhatók magyarázatokban, ha tőlük függetlenül már azonosítva van a jelöllet. Erre utal a *Filozófiai vizsgálódások* 49. paragrafusában Wittgenstein:

... a megnevezés és a leírás nem egy síkon helyezkednek el: a megnevezés előkészíti a leírást. A megnevezéssel még egyáltalán nem léptünk a nyelvjátékban – éppúgy nem, mint ahogy egy sakfigura felállításával sem a sakokban (Wittgenstein 1953/92, 47).

5. Összefoglalás

Kripke kritikája a nevek leíró elméletét olyan nyelvhasználati jelenségekkel – a kontrafaktuális állítások jelenségével – szembesíti, amely nem illeszkedik a fregei idealizált rendszer kereteibe. A leíró elmélet nem ad számot bizonyos, a tulajdonnevekkel kapcsolatos nyelvi intuíciókról, mint a névadás szerepe és a nevek közvetlen jelölési módja. A *Naming and Necessity* bírálói, mint például Dummett, szerint azonban Kripke elmulasztja bármilyen használható alternatíva felmutatását. A fregei jelentésfogalom előnyei, úgy tűnik, odavesznek a hátrányaival együtt. Kripke meglátásai nem nyújtanak olyan alapot, amely kielégítően egy jelentéselmélettel szemben támasztott követelményeinket.

A dolgozatban amellet érveltem, hogy a *Naming and Necessity* olyan nyelvképet nyújt, ami a tulajdonnevek szemantikájának korlátozott jelentőségében a *Filozófiai vizsgálódások* nyelvszemléletébe illeszkedik.

Már Searle is, amikor a hangsúlyt a jelentés elsajátításának mozzanataira és a jelentés képlékenységére helyezi, idiolektus helyett beszélői közösségekre utal; a nyelvet társadalmi jelenségként kezeli, és a jelentés (fregi) fogalmát a tulajdonnevek tekintetében az ily módon felfogott nyelvre alkalmazza. Kripke azonban a leírások és a nevek közti bármilyen jelentéstani viszony ellen érvel. Az azonosító kritériumok által felállított logikai viszony helyére a névadást állítja, mint a nevek referenciájának fixálásaért felelős beszédaktust. Itt Kripke és Wittgenstein nézetei összeesengenek: a névadás helyezi el a tulajdonnevet a nyelvben. A tulajdonnév működéséhez hozzátartozik a nyelvben betöltött funkciója, és erre való hivatkozás nélkül nem lehetséges a nevek megértésének magyarázata. A nevek megértésében továbbá – amennyiben a megértést a korrekt használattal tartjuk ellenőrizhetőnek – az játszik szerepet, hogy a beszélők azzal az intencióval élnek a nevek használatakor, hogy ugyanarra referáljanak velük, mint azok akikkel egy nyelvjátékon belül vannak. Egy tulajdonnév nyelvjátékát azon beszélők nyelvhasználata alkotja, akik az első használók vagy velük egy kommunikációs láncban vannak. A határozott leírásoknak, illetve az általuk megjelenített azonosító kritériumoknak csak a jelöllet tisztázásában van szerepük, ami konkrét szituációkban a nevek használatának magyarázataként fogható fel. Ez a tulajdonnevek direkt jelölési mechanizmusa miatt válik szükségessé, és az teszi lehetővé, hogy a határozott leírások a jelülethez kapcsolódni, ezért a névtől független eszközeink a jelölt objektum meghatározására.

Úgy gondolom, figyelembe véve a Kripke előadássorozata által implikált nyelvkép hasonlóságát a kései Wittgenstein nyelvszemléletéhez, Kripke megoldásai kielégíthetik a jelentésfogalommal szemben támasztott követelményeinket, ezáltal körvonalazhatóvá válik egy kripkei alapokon nyugvó jelentéselmélet. További kutatásokat érdemel természetesen a kérdés, hogy az 1. fejezetben megfogalmazott kritériumokkal együtt a nyelv milyen szintjén kell és lehet a jelentést meghatározni. Egy olyan nyelvszemlélet, amilyen értelmezésem szerint Kripké-é, szembetalálja magát azzal a problémával, hogy ha egy jelentésfogalmat akarunk definiálni a keretein belül, képlékeny talajra érkezünk: melyek azok a nyelvhasználati tényezők, amelyekre még utalhatunk és utalnunk kell, ha szemantikai magyarázatot akarunk nyújtani, és melyek azok, amelyekre már nem?

Felhasznált irodalom

- Baker, G. P. — P. M. S. Hacker (1980): *Wittgenstein, Understanding and Meaning*. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations — Vol. I., B. Blackwell, Oxford 1980.
- Boersema, David B. (2000): *Wittgenstein on names Essays in Philosophy*, vol. I, 2, Department of Philosophy, Humboldt State University <http://www.humboldt.edu/~essays/>.
- Dummett, Michael (1973/81): *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London 1973.
- Dummett (1981): Note on an attempted refutation of Frege. In Dummett, Michael: *Frege: Philosophy of Language*, 2. kiadás, Duckworth, London 1981.
- Dummett, Michael (1991/2000): *The Logical Basis of Metaphysics*, Gerard Duckworth & Co. Ltd, London 1991. Magyar fordítása: Dummett, Michael: *A metafizika logikai alapjai*, Osiris, Budapest 2000.
- Frege Gottlob (1879/2000): *Begriffsschrift, eine der aritmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Lásd Nebert, Halle a. S. 1879. Magyar fordítás: Fogalomírás, a tiszta gondolkodás formulanyelve az aritmetika nyelvének mintája szerint. In: *Logikai vizsgálódások*, Osiris, Budapest 2000. Ford.: Máté András.
- Edgington, Dorothy (2004): Two kinds of possibility. *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society* 78 (1), 1–22
- Frege, Gottlob (1892/2000): Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, C 1892, 25–50. o. Magyar fordítás: Jelentés és jelölet. *Logikai vizsgálódások*, Osiris, Budapest 2000. Ford.: Máté András.
- Kripke, Saul (1972/80): *Naming and Necessity*, B. Blackwell, Oxford 1980.
- Russell, Bertrand (1956/85): On Denoting. In Marsch, R. C. (szerk.): *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, London 1956, 41–56. Magyar fordítás: A denotálásról, In Copi, Irwing M. — Gould, James A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Gondolat, Budapest 1985, 143–166.
- Searle, John (1956/85): Proper Names. In A. P. Martinick (szerk.): *The Philosophy of Language*, Oxford UP 1985.

Wittgenstein, Ludwig (1953/92): *Philosophical Investigations*, B. Blackwell, Oxford 1953. Magyar fordítás: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1992. Ford.: Neumer Katalin.

SUMMARY

The duality of proper names. Kripke on the meaning of proper names

The two main approaches to the issue of the meaning of proper names in the philosophy of language are that of analyzing proper names as definite descriptions – as in the papers of Frege, Russell and Searle – and Kripke's theory of rigid designators. The latter is often said to be only a destructive criticism of the former, lacking any constructive idea on how the meaning of proper names is to be explained if it cannot be identified with the meaning of definite descriptions. The aim of this paper is to contribute to the clarification of the role of the theory of rigid designators in this discussion by interpreting Kripke's findings constructively. I will argue that Kripke's ideas on the semantics of proper names are closer

to the way Wittgenstein thinks about language in the *Philosophical Investigations* (in spite of what Kripke himself says on Wittgenstein's statements) than to the more abstract, idealistic explanations given by Frege, Russell and Searle. The two approaches observe different phenomena concerning the meaning of proper names. Kripke approaches the relations between names and descriptions as well as the important role of naming in the use of proper names similarly Wittgenstein's claims in the *Philosophical Investigations*. I think that the „better picture” that Kripke proposes in his *Naming and Necessity* is a step from a clearly logical point of view to an approach that puts the emphasis on the phenomena of how we use language.

REÁLISAK-E A DISZPOZÍCIÓK?

MÁRTON MIKLÓS

Bevezetés

Diszpozíción általában egy tárgy olyan tulajdonságát értjük, amely valamiképpen a tárgy képességeire, lehetőségeire utal. Számunkra főleg az teszi érdekessé e kategóriát, hogy már hosszú idő óta központi helyet foglal el számos filozófiai elméletben.¹ Ehhez képest talán meglepő, hogy csak a múlt század utolsó egy-két évtizedében álltak elő egyes gondolkodók a diszpozíciók jelentéséről és mibenlétéről alkotott szisztematikus elképzelésekkel.

Az alapvető kérdések a diszpozíciókkal kapcsolatban egyrészt szemantikaiak: „Hogyan értsük a diszpozíció-tulajdonító mondatokat?“, másrészt ontológiaiak: „Mik is ezek a diszpozíciók valójában?“, harmadrészt tudományfilozófiaiak: „Valódi magyarázó erővel bírnak-e a diszpozíciókra hivatkozó magyarázatok?“ Tanulmányomban inkább csak az első kettővel foglalkozom, a harmadik kérdésre csak érintőlegesen térek ki, főleg a diszpozíciók és a természettörvények viszonyát érintő 2.3 pontban. Az iménti kérdések továbbá bizonyos szempontból egyfajta logikai sorrendbe állíthatóak. Úgy vélem ugyanis, érdemes először a szemantikai kérdést felvetnünk, hiszen nem nagyon tudhatjuk,

¹ Hogy csak néhányat említsek a sok közül: lásd például azt a Locke által felvetett kérdést, hogy a fizikai valóságban észlelhető minőségek mennyiben diszpozicionálisak, vagy Ryle arra tett híres kísérletét, hogy a mentális jelenségeket viselkedési diszpozíciókkal magyarázza, de idetartoznak azok az elméletek is, amelyek Wittgenstein szabálykövetési paradoxonát akarják bizonyos diszpozíciók realista értelmezésével megoldani.

mik is a diszpozíciók valójában, hacsak nem értünk valamit egy olyan mondaton, amely azt állítja, hogy egy objektum rendelkezik egy diszpozicionális tulajdonsággal. Ez persze nem zárja ki, hogy később, a metafizikai eredmények tükrében módosítsunk kezdeti szemantikánkon. Így a két kérdés, mint azt látjuk majd, szorosan összekapcsolódik. És mindezek után – vagyis, ha már értjük, mik is ezek a diszpozíciók valójában – tehetjük csak fel azt a kérdést, hogy mennyiben magyarázhatunk egy tárggyal kapcsolatos jelenséget a tárgynak valamely diszpozíciót tulajdonító mondatlalt vagy mondatokkal.

A diszpozíciók szemantikájáról és metafizikájáról folytatott vita értelmezésem szerint a „diszpozíció-realisták” és a „diszpozíció-antirealisták” között zajlik. Előzetesen úgy jellemezhetjük ezen álláspontokat, hogy diszpozíció-realistának lehet nevezni azt az elképzelést, amely szerint a diszpozíciók valamilyen értelemben legalább annyira valóságosak, mint az általában velük szembeállított kategorikus tulajdonságok vagy az események. Antirealista a diszpozíciókat illetően ezzel szemben az, aki szerint a diszpozíciókról helyes elemzésben ki kell derülnie, hogy igazából valami mások, mondjuk események együttjárásai, vagy kategorikus tulajdonságok. A diszpozíció-antirealista tehát úgy tartja, a diszpozíciókról szóló mondatok valódi jelentését valamely más létezőkről szóló mondatok adják meg, és a diszpozíciókat így ontológiai értelemben is másfajta létezőkre kell redukálnunk, míg a realista pont e szemantikai és metafizikai redukció lehetőségét vagy szükségességét veti el.

Tanulmányomban ezt a diszpozíciókról lezajlott filozófiai vitát igyekszem rekonstruálni, és a különböző álláspontokat a vita homlokterében álló realizmus – antirealizmus megkülönböztetés szempontjából értékelni. Ennek során amelletl igyekszem érvelni, hogy bár az antirealista elképzelések nem tarthatóak a realista álláspont ellenérveivel szemben, azonban, ahogy azt a 3. fejezetben igyekszem kimutatni, valójában ezen „antirealisták” nem eléggé antirealisták, és mindkét oldal alapvetően realista előfeltevéseket oszt. Éppen ezért a diszpozíció-realisták érvei nem teszik lehetetlenné egy valódi antirealista álláspont kidolgozását.

1. A diszpozíciók szemantikája

1.1 A klasszikus elemzés

A diszpozíciókkal foglalkozó filozófusok sokáig egyetértettek abban, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatokat valamilyen kondicionálist tartalmazó mondattal vagy mondatokkal kell definiálni. E megközelítés azon a klasszikusan Hume által megfogalmazott intuíciónkon alapul, hogy nem létezik semmiféle „rejtett erő” a tárgyakban, amely kauzális viselkedésüket indokolná.² A helyzet Hume szerint éppen fordított: mivel bizonyosfajta tárgyakról tudjuk, hogy milyen – az állandó együttjárás értelmében vett – kauzális eseménysorokban vesznek részt, ezért tulajdonítunk bizonyos képességeket nekik. A diszpozíció tulajdonítás tehát itt nem egyenértékű azzal, hogy valami belső, intrinszikus tulajdonságot tulajdonítunk a tárgynak, hanem az ilyen mondatok a tárgy bizonyos valószínű jövőbeli viselkedésére vonatkozó állításokat fogalmaznak meg. Ebből következik a klasszikus antirealista megközelítés legfontosabb jegye, hogy ti. értelmetlen különbséget tenni egy diszpozíció fennállása és annak manifestációja közt. Ezért a látszólagosan szubjektum-predikátum szerkezetű diszpozíció tulajdonító mondatokat eseményekről szóló mondatokká kell átalakítanunk annak érdekében, hogy valóságos szemantikai szerkezetükhöz jussunk.

Ez az a klasszikusnak mondható elemzés, amelyet a diszpozíciókkal elsőként komolyabban foglalkozó gondolkodó, Gilbert Ryle tett explicitté. Az elemzés szerint tehát „Az a kijelentés, hogy ez a kockacukor oldható, azt jelenti, hogy a cukor feloldódna, ha valahol, valamikor, s a víz valamely részében elmerülne.”³ A diszpozicionális állítások Ryle szerint a törvényállításokhoz hasonlóan következtetési jegyek, melyek feljogosítanak egyik típusú eseményről a másik típusúra való áttérésre. Ennek egyik legfontosabb következménye az a meggyőződés, hogy a diszpozicionális állítások nem tényállítások, vagyis „A diszpozicionális állítások nem beszámolók megfigyelt vagy megfigyel-

² Ryder, 4. o.

³ Ryle (1999), 154. o.

hető tényállásokról, s nem beszámolók nem megfigyelt vagy megfigyelhetetlen tényállásokról.”⁴

Vegyük észre, hogy e klasszikus elemzés nem azonos az alábbi, materiális kondicionális általi elemzéssel: $D_x =_{df} \forall t (T_{x,t} \supset R_{x,t})$, ahol D_x jelentése: „ x rendelkezik a D diszpozicionális tulajdonsággal”, míg $T_{x,t}$ egy t időpontbeli tesztelési folyamatnak való alávetettségét jelenti és $R_{x,t}$ szerint x egy bizonyos reakciót mutat t -ben. A legfőbb probléma az effajta elemzéssel, hogy a definiendumban szereplő állítás mindig igaz, ha az előtagja hamis, vagyis – a szokásos példával élve – minden dolog törékeny, amit nem ejtettek le. Ennek elkerülése érdekében a klasszikus elemzés a materiális kondicionálisnál erősebb, a kauzális illetve kontrafaktuális kapcsolatot kifejező ún. szubjunktív kondicionálisok formájában adja meg a diszpozíció-tulajdonító mondatok helyes értelmét. Vagyis: $D_x =_{df} \forall t (T_{x,t} \Box \supset R_{x,t})$.⁵

A hagyományos kondicionális elemzés számára a legnehezebb feladatot azonban egyrészt a nem manifesztálódott diszpozíciókról szóló mondatok, másrészt a diszpozicionális állítások temporalitása jelenti. Nézzük először az első esetet. Ha egy tárgy diszpozícióval való rendelkezéséről szóló kijelentést úgy fogunk fel, mint egy a tárgy valószínű viselkedéséről szóló kijelentést, akkor mi a helyzet az olyan diszpozíció-tulajdonításokkal, amikor nem valószínű, sőt esetleg lehetetlen, hogy a tárgy a neki tulajdonított viselkedést produkálja. Ekkor nem rendelkezne a szóban forgó diszpozícióval sem? Ez meglehetősen kontraintuitív álláspont lenne, hiszen például azt a poharat is törékenynek tartjuk, amely valószínűleg soha nem fog eltörni (mert például egy múzeumban őrzik, különleges elővigyázatossági szabályok mellett). Mi támasztja alá e hitünket, ha a diszpozicionális állítás a tárgy valószínű jövőbeli viselkedéséről szól? A hagyományos elemzés híve hume-iánus alapon persze úgy érvel, hogy egy tárgy nem-manifesztá-

⁴ l. m. 156. o.

⁵ Fontos leszögezni, hogy ezek nem mindig kontrafaktuális – vagyis tényelentéses – kondicionálisok, hiszen nem csak akkor törékeny valami, ha nem dobják le. A továbbiakban általában a „szubjunktív kondicionális” kifejezést használom, és többnyire csak ott utalok ezekre kontrafaktuálisként, ahol a gondolatmenet szempontjából fontos, hogy az előtagban kifejezett tényállás a valóságban nem áll fenn.

lódott diszpozíciója annak alapján magyarázható, hogy struktúrájában vagy külsőleg érzékelhető jegyciben hasonló egy olyan tárgyhoz, melynek a szóban forgó diszpozíciója már manifesztálódott. Ekkor azonban egyrészt az indukció és az asszociációs szabályok – jól ismert, ám itt nem tárgyalt – problémáiba keveredünk bele, másrészt egyes filozófusok szerint – mint az a következő pontban ki fog derülni – létezhetnek olyan diszpozíciók is, melyek soha nem manifesztálódnak.

A másik említett probléma, a temporalitás kérdése azért merül fel, mert úgy tűnik, egy tárgy az idők során szert tehet diszpozicionális jellemzőkre és elveszítheti azokat – például egy korábban törékeny poharat valamilyen kémiai eljárással „törhetetlenné” edzünk. Ez nehezen magyarázható akkor, ha ragaszkodunk hozzá, hogy a diszpozíciókról szóló állítások nem tényállítások, hiszen a tények világában tartjuk természetesnek az időbeli változékonyságot. Ezzel szemben egy tárgyat érintő következtetési jogosítványok miért lennének egyszer érvényesek, másszor pedig nem? Ryle például bár megengedi, hogy a diszpozíció tulajdonító kijelentések konkrét időpontokra utaljanak, nem magyarázza meg, hogy ez hogyan lehetséges, vagyis hogyan egyeztethető össze azzal a tétellel, hogy a diszpozíciók nem tényeket vagy eseményeket írnak le. Nem magyarázza meg, hogy mi lehet az indoka annak, hogy bizonyos következtetésjegyek egyszer csak érvényüket veszítik.

A klasszikus elemzéssel kapcsolatban felhozott problémák tehát abban a kérdésben foglalhatóak össze, hogy vajon mindent ki tudunk-e fejezni a kondicionálisokkal, amikről azt gondoljuk, hogy a diszpozicionális predikátumok róluk szólnak, és minden, amit e kondicionálisokkal kifejezünk, diszpozicionális tulajdonságra utal-e?

1.2 A kihívás

Charles Martin 1994-ben megjelent sokat idézett cikke (Martin 1994) óta filozófusok sora próbál kieszelni példákat olyan furcsa diszpozíciókra, melyek azt hivatottak szemléltetni, hogy a fenti kérdésekre nemleges a válasz. És persze azóta filozófusok egy másik – ha lehet még nagyobb – sora igyekszik megfelelni a kondicionális elemzést ért e kihívásoknak. Lássuk először az előbbieik érveit.

Martin és a nyomában járó diszpozíció-realista irodalom érvei általában olyan példákon alapulnak, melyekben intuitíve hajlamosak vagyunk diszpozíciót tulajdonítani egy tárgynak, miközben a diszpozíciónak megfelelő manifesztáció, vagyis a kondicionális elemzés jobb oldalán szereplő esemény vagy események nem következnek be, holott az elemzés szerint be kellene következniük. Három kategóriáját különböztethetjük meg e „furcsa” diszpozícióknak. Vannak

a) „*finkish*”⁶ diszpozíciók: Ezek olyan diszpozíciók, hogy pontosan ama teszt hatására, amelyiknek a választ kéne előidéznie, eltűnik maga a diszpozíció is.

b) *mímelő* diszpozíciók: Ezek működése éppen fordított: kezdetben nem volt jelen a diszpozíció, hanem csak a teszt váltotta ki megjelenését.

c) *elfedő* diszpozíciók: Itt arról van szó, hogy egy ellenszer a stimulus bekövetkezése után megakadályozza, hogy a diszpozícióval rendelkező tárgy a megfelelő választ adja. Az előző kettőhöz képest az a különbség, hogy itt a diszpozíció a folyamat során végig fennáll, csak nem manifesztálódik.

Martin a következő híres példát adja a „*finkish*” és a *mímelő* diszpozíciókra: A nem működő, „döglött” elektromos vezeték a fogyasztó rákapcsolását érzékelve egy elektromos sztrájktrő⁷ berendezés élővé teszi. A vezeték tehát t_1 -ben döglött, t_2 -ben él, t_3 -ban megint döglött. t_1 -ben a szubjunktív kondicionális mégis igaz, hiszen a vezetékre nézve áll, hogy „ha fogyasztót kötnénk rá, vezetné az áramot”. E kondicionális igazságában továbbá semmi változás nem történik t_1 -ről t_2 -re, miközben a vezeték ez idő alatt újfajta diszpozícióra tesz szert, hiszen „élővé” válik! Ahhoz tehát, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondat igazságát megállapítsuk, nem elégséges a kondicionális elemzés. A fordított helyzet viszont – amikor az amúgy működő vezetőt teszi a fogyasztó rákapcsolásakor a berendezés döglötté – azt bizonyítja, hogy nem is szükséges, hisz ebben az esetben t_1 -ben és t_3 -ban

⁶ Nem kísérlem meg e terminus magyarra fordítását, mivel egyrészt úgy vélem az itt bemutatott szűk szakmai használatán kívül angolul sincs értelme, másrészt a továbbiakból úgyis kiderül majd, milyen jelenségekre szokás használni.

⁷ Az eredetiben: *electro fink*. Innen a *finkish* kifejezés.

anélkül is él a vezeték, hogy igaz lenne rá a szubjunktív kondicionális. Így ebben az esetben ún. mímelő diszpozícióval van dolgunk.

Ezek után persze azt gondolnánk, ahhoz, hogy a klasszikus elemzés továbbra is megálljon, a definiensben szereplő szubjunktív kondicionálist oly módon kell kiegészítenünk, hogy kiszűrjük az olyan zavaró hatásokat, mint az elektromos sztrájktrőré. Azonban Martin kimutatja, hogy e kiegészítést végső soron minden lehetséges ellenpélda kivédése érdekében egy generális *ceteris paribus* klauzulaként kell értenünk, vagyis a kondicionálisba bele kell foglalnunk, hogy semmi olyan nem történik, ami hamissá tenné azt, hogy a vezeték dőglött. Ezt talán azzal lehet szemléltetni, hogy bármi betöltheti az elektromos sztrájktrőré szerepét, ami hasonlóan működik. Vagyis nem a konkrét szerkezet strukturális leírását kéne megadnunk a kondicionális elemzésben, hanem azt, hogy nincs jelen semmiféle olyan zavaró berendezés, ami úgy hat, hogy élővé teszi a vezetéket. Ekkor viszont már az analizálandó diszpozíció maga szerepel az elemzésben, vagyis körben forgunk: a definiensben (a kondicionálisban) felhasználtuk a definiendumot.⁸

Amit ezek a példák kimutatni szeretnének, az nem más, mint hogy a diszpozíciók fennállása nem korábbi vagy későbbi események fennállásától függ. Lehet, hogy egyáltalán nincs ilyen jövő vagy múltbeli esemény, egyáltalán nincs a diszpozíció-tulajdonító mondatok igazságának jövő vagy múltbeli konzekvenciája. A diszpozíciók ugyanis legalább annyira változékonyak lehetnek, mint az alak vagy a szín, például, ha üveget edzünk, csökkentjük annak törékenységet. Vagyis a klasszikus definíció a diszpozíció-realisták szerint azért nem jó, mert nem engedi meg, hogy egyaránt igaz legyen az alábbi két kijelentés:

(1) a törékeny t_1 -ben, ha igaz rá t_1 -ben, hogy ha t_2 -ben leejtenénk, összetörne, illetve

(2) t_2 -ben leejtjük, és mégsem törik össze, mert mondjuk közben megváltozott e diszpozicionális tulajdonsága.

A nem manifesztálódott diszpozíciók nem meg nem valósult lehetőségek, mivel van időtartamuk, és megváltozhatnak. Ezen álláspont képviselői szerint értelmes beszélnünk például egy üvegről, amelyik

⁸ Martin (1994), 6. o.

törékeny volt 2-től 3-ig, miközben e diszpozícióját ezen időtartama alatt nem nyilvánította ki.

(Martin 1997) konklúziója szerint az imént bemutatott és hasonló példákon alapuló érvek azt bizonyítják, hogy a manifestáció szempontjából releváns diszpozíció logikailag elsőbbséget élvez a manifestációban jelenlévő okokhoz és okozatokhoz képest. Míg ugyanis ez utóbbiak hiányozhatnak, miközben a megfelelő nem manifestálódott diszpozíció jelen van, addig, ha a diszpozíció hiányzik, akkor nem létezhetnek az okok és következmények sem. A manifestáció tehát esetleges, és mint ilyen csak a jéghegy csúcsa a diszpozícióhoz képest. A manifestációként jelen lévő, oksági kapcsolatban álló események bekövetkeztét kell tehát szerinte a megfelelő diszpozíciókra hivatkozva magyarázni, és nem fordítva. E nézet bevallottan és szó szerint ellentmond az előző pontban ismertetett klasszikus hume-iánus elképzelésnek.

Pár évvel Martin cikke után további – az ún. elfedő diszpozíciókhoz tartozó – ellenpéldákat és megfontolásokat vonultatott fel Alexander Bird (Bird 1998). Közös lényegük e példáknak, hogy sok diszpozíciónak olyan ellenszere van, amelyek megszakítják az *s* stimulustól az *r* válaszig vezető kauzális láncot, mint pl. a mérgek ellenszerei. A helyzet tehát itt is úgy áll, hogy a diszpozíció tulajdonító mondat jelentését nem lehet a hagyományos elemzés szerinti kondicionális formájában megadni, mert a diszpozíció-tulajdonítás attól még igaz marad, hogy a tárgy a teszt hatására mégsem mutatja a definícióban szereplő reakciót, mivel valamiké megszakadt a tesztől a reakcióig vezető oksági lánc. Itt tehát – Martin (1994) példájával szemben – beindul a diszpozíciónak megfelelő oksági folyamat, azonban ez nem jut el az elvárt viselkedés produkálásáig. Ezért ellenszer – és nem pedig sztrájk törő – a poharat törhetetlenné tevő varázsló (David Lewis példája), ha mondjuk ellentétes energiahullámokat küld az ütés pillanatában a pohárra. Bird szerint a kettő közt az a különbség, hogy a „finkish” vagy „mímelő” esetben a lánc azért szakad meg, mert a diszpozíció elvész, addig az ellenszerek esetében a diszpozíció megmarad.⁹ Kérdés persze, hogy ez akkor is így van-e, ha az ellenszert maga az *s* stimulus váltotta ki? Ha

⁹ Bird (1998), 228. o.

igenlő választ adunk, akkor az elektromos sztrájk törő maga is ellenszer, amit a fogyasztó rákapcsolása vált ki! A különbségtevésnek ez a módja úgy tűnik abból indul ki, hogy az egyik – a „finkish” – esetben maga a diszpozíció kauzális (kategorikus) alapja szenved el a változást, míg a másik esetben nem. Mindez persze már előfeltételezi a kauzális alap szükségességének igencsak vitatott koncepcióját, amit Bird maga is támogat. Erről részletesebben majd a 2. fejezetben szólok. Bird szerint egyébként nagyon sok esetben nem tűnik el a diszpozíció, hanem csak ellenőrzés alatt áll, mint például Mellor híres atomreaktor példájánál, amiben a reaktor attól még megtartja robbanékony természetét, hogy ezt a köré épített védelmi berendezés sosem engedi manifesztálódni. A szakirodalomban egyébként hol a „finkish”, hol az elfedődiszpozíciók eseteként tartják e példát nyilván, ami világosan mutatja e megkülönböztetés esetlegességét.

1.3 Válaszkísérletek

Mint már említettem a „finkish” és elfedő diszpozícióknak a filozófiai köztudatba kerülése után rengetegen igyekeztek valahogy megválaszolni a kondicionális elemzést ért kihívást, és kisebb-nagyobb módosításokkal, vagy előzetes kikötésekkel mégis megtartani azt. Alapvetően három csoportra oszthatjuk e kísérleteket. Az első csoportot azok az elemzések képviselik, melyek Martinnak a *ceteris paribus* klauzula beiktatásának lehetetlenségére vonatkozó érve ellenére valamilyen módon mégiscsak lehetségesnek tartják a normál körülmények, vagy a diszpozíció szempontjából releváns „rendszer” meghatározását. A második kísérlet David Lewis azon elképzelésén alapul, hogy a definiensként szolgáló kondicionálisba belefoglaljuk a diszpozíció kauzális bázisát, míg a harmadik fajta válaszkísérlet a Stephen Mumford nevével fémjelzett, ún. funkcionalizmus lenne.

1.3.1 A normál körülmények és a zárt rendszerek

Egy diszpozíció-tulajdonító mondat jelentése szempontjából elengedhetetlen követelmény a körülmények tisztázása, különben nemigen marad olyan diszpozíciós predikátumunk, amit ne lehetne bármilyen tárgyra alkalmazni. Például az abszolút 0 fok közelében szinte minden tárgy törékeny. Wolfgang Malzkorn, aki sok tekintetben elfogadja Martinnak a kondicionális elemzés felett gyakorolt kritikáját, ezzel együtt úgy véli, a normál körülmények megadása lehetséges magára a diszpozícióra való hivatkozás nélkül is, tehát a Martin által említett körkörösség, mely a *ceteris paribus* klauzula beépítésével szerinte keletkezik, elkerülhető. Ehhez az kell, hogy először is a tudomány sorolja föl mindazokat a körülményeket, amelyek között a diszpozíció manifesztálódik, ezeket tekintsük normál körülményeknek, és második lépésként ezeket merev jelölőként rögzítsük, vagyis kizárjuk annak a lehetőségét, hogy a „normál körülmény” fogalma kontextus-függő legyen.

Malzkorn az alábbi megkötéseket alkalmazza a diszpozíciókra: 1. egy diszpozíció időbeli, tehát változhat, elmúlhat, keletkezhet; 2. egy diszpozíció-tulajdonító mondat ezért igaz lehet akkor is, ha aktuálisan nincs jelen s és r ; 3. a diszpozícióval rendelkező tárgy a megfelelő stimuluson kívül más miatt is mutathatja r választ (vagyis ún. deviáns folyamat is létrejöhet, pl.: ütésre egy tárgy olyan sugárzásba kezd, amutól szétreped, mintha törékeny lenne)¹⁰; 4. s és r között kauzális viszonynak kell fennállnia; 5. a diszpozíció elsőrendű, nem pedig másodrendű tulajdonság. Ez utóbbi a 4-ből és abból következik, hogy a másodrendű tulajdonságok nem kauzálisan hatékonyak. Szerinte olyan szubjunktív kondicionálissal kell tehát dolgoznunk, amely teljesíti az első feltételt: $T_x, t \sqsubset R_x, t+\delta$ (t és $t+\delta$ időpontokat jelölnek). Azonban ez kevés a véletlen egybeesés, a deviáns okozás, stb. kizárására, amelyeknek kizárásához a kauzális függést kell kifejeznünk. Ez Lewisnak a kauzalitást kontrafaktuális kondicionálisban értelmező elmélete

¹⁰ Molnar (1999) 3–5. o. Ahogy Molnar megjegyzi, ennek épp ellentettje a HIV vírus esete, amely bár nem úgy működik, mint a többi – hiszen nem közvetlen kiváltó oka valamely betegségnek –, mégis a halálos kórokozók közé soroljuk.

alapján: $(T_x t \Box \rightarrow R_x t + \delta) \& (\sim T_x t \Box \rightarrow \sim R_x t + \delta)$. Ez azonban túl erős követelmény, mert ellentmond a fenti harmadik megköötésnek. Malzkorn megoldása azon alapszik, hogy e kondicionálisoknál a kontrapozíció-ekvivalencia nem áll, amiből az következik, hogy nem fölösleges ezzel kiegészíteni az eredeti szubjunktív kondicionálist. Vagyis: $(T_x t \Box \rightarrow R_x t + \delta) \& (\sim R_x t + \delta \Box \rightarrow \sim T_x t)$. Utolsó lépésként építsük be a normál feltételekre hivatkozást: $C_{NDx} t, t + \delta = x$ t és $t + \delta$ között a D -re nézve normál körülmények között van. Az elemzés végeredménye tehát:

$$D_x \leftrightarrow C_{NDx} t, t + \delta \Box \rightarrow [(T_x t \Box \rightarrow R_x t + \delta) \& (\sim R_x t + \delta \Box \rightarrow \sim T_x t)].$$

Ez az elemzés egyszerűen kizárja a normál körülmények közül a „finkish” szituációkat, az ellenszerek problémáját pedig azzal a módszerrel oldja meg, hogy ezek esetében nem állnak fön t és $t + \delta$ közt végig a normál körülmények.

A normál körülményekre való hivatkozásnak a kondicionálisba való ilyesfajta beépítése ellen azonban komoly ellenérvek szólnak. Egyrészt sok diszpozíció esetében igencsak kétséges, hogy az empirikus tudományok valaha is teljes listát tudnának nekünk nyújtani azokról a körülményekről, melyeknek e diszpozíció manifesztálódása esetén fenn kell állniuk. Vagyis erős a gyanú, hogy mindig lehet egy olyan C_{π} körülményt találni, amelyik megszakítja a manifesztációs folyamatot. Bármikor kiderülhet például, hogy a víz, amit iszunk mérgező lenne, ha nem lenne jelen egyfajta ellenanyag, ami megvéd e hatástól. Tehát a vizet vagy mérgezőnek kéne nyilvánítanunk, vagy a kondicionális elemzésbe bele kéne foglalnunk a számunkra még ismeretlen körülmény fennállását. A normál körülmények specifikálása tehát megoldhatatlan feladat, és így a rájuk való hivatkozás végső soron semmi mást nem jelent, mint a már leírt körkörös *ceteris paribus* klauzula beiktatását. Csak akkor lehet ezt kizárni, ha a listán szerepel az a tény is, hogy az eddigiek a világ összes tényei, és nincs több. Az azonban igencsak kérdéses, hogy létezik-e ilyen tény.¹¹

Másrészt a „normál” vagy „ideális” feltételeknek a kondicionálisba foglalása akkor teljes, ha bele vesszük az aktuális világ természettör-

¹¹ Mumford (2001), 376. o.

vényeit is, vagyis „ X rendelkezik a D diszpozicionális tulajdonsággal, ha T teszt hatására R reakciót mutat, feltéve, hogy az adott kontextusban értelmezett normál körülmények (ideértve a természettörvényeket is) továbbra is fennállnak”.¹² Ez viszont Mellor érvelése szerint a nem diszpozicionális, ún. kategoriális tulajdonságokra is igaz lesz, a természettörvények megváltozása esetén ezek tekintetében is másképp viselkedne a tárgy. Vagyis a természettörvényekre való hivatkozás nem jól különíti el a diszpozíciós és kategoriális tulajdonságokat.

Malzkornhoz hasonló szellemben érvel a kondicionális elemzés mellett Lars Gundersen, aki azonban nem a normál körülmények, hanem a szituáció, a diszpozícióval rendelkező alany és a meghatározandó diszpozíció pontos kijelölésében látja a probléma megoldásának kulcsát. Ráadásul szerinte megfelelő értelmezés mellett mindenfajta kiegészítés nélkül tartható az eredeti, szimpla kondicionális elemzés.¹³

A szubjunktív kondicionálisok igazságához általánosságban Gundersen szerint az kell, hogy az utótag igaz legyen olyan lehetséges előtagok esetén, amelyek *jó okkal mondhatók a valóságos tényállásokhoz hasonlóknak*. Ezt hívja ő a *változó erősség tételének*. Ebből az következik, hogy bármilyen, a kondicionális elemzés helyességét cáfoló példa csak akkor állja meg a helyét, ha valamilyen nem-akcidentális kapcsolat meglétét mutatja ki mondjuk egy ellenszer működése és a diszpozícióval rendelkező entitás viselkedése közt. Szerinte ugyanis a szubjunktív kondicionálisnál nem áll, hogy $(s \& \sim r) \Rightarrow \sim(s \sqcap \sim r)$, bár a standard szemantikájuk szerint ez a helyzet, csakúgy, mint a materiális kondicionálisnál. Vagyis a cáfoló példához szerinte nem elég, hogy $(D_x \& s \& \sim r)$, hanem az kell, hogy $D_x \& \sim(s \sqcap \sim r)$. Az olyan típusú kijelentések ugyanis, mint „ha x lenne a helyzet y lenne a helyzet” megengednek kivételeket. Vegyük szerinte például a Zen mester esetét, aki életében először hibázza el íjászat alkalmával a céltáblát. Ettől még – mivel kitűnő íjász – továbbra is igaz lesz rá, hogy ha kilőne egy nyilat, akkor az belefűródna a céltáblába. Éppígy az előtag és az utótag egyszerre beálló puszta igazsága sem teszi igazzá a szubjunktív kondicionálist. Egyszeri egymásutániságra még senki nem mondja,

¹² Ryder, 13–14. o.

¹³ Gundersen (2002) 389–390. o.

hogy itt egy diszpozícióról van szó. Különösen nem cáfoló példa $\sim(s\Box\text{---}r)$ pusztá lehetősége szerinte. Vagyis mintha nem fogadná el a szubjunktív kondicionális jelentésének azt a felfogását, amelyik szerint igaz akkor, ha minden olyan lehetséges világban, ahol az előtag igaz, igaz az utótag is. Csak a *megfelelően közeli* világokra nézve tartja ezt helyesnek.¹⁴ A pusztá lehetőségre alapozó ellenpélda, akkor lenne konkluzív, ha a kondicionális analízis ezt állítaná: $\Box(D_1 \leftrightarrow s(\Box\text{---}r))$. De szerinte nem ezt állítja, amiből az következik, hogy a kondicionális ekvivalencia *a priori* fogalmi igazság ugyan, de nem szükségszerű. Ezért valódi ellenpéldához, mint láttuk, a diszpozíciónak és az annak hatását elfedő ellenszernek szisztematikusan kell együttjárnia.

Vegyük észre, hogy Gundersen a „normál körülmények”-re való hivatkozást egyszerűen fölcseréli a „megfelelően közeli világok”-ra történő hivatkozással. Éppen ezért annak meghatározása, hogy mi számít megfelelően közeli világnak, ugyanazokkal a nehézségekkel néz szembe, mint amiket a normál körülmények meghatározása kapcsán láttunk.

Gundersen második tétele az *összetett erősség elve*, amely szerint, ha egy T_1 tárgy rendelkezik D diszpozíciós tulajdonsággal, abból nem következik, hogy $T_1 + T_2$ is rendelkezik vele. Ez különösen abban az esetben nyilvánvaló, ha T_2 az D elfedőjeként funkcionál. Ezért attól még, hogy mondjuk az urániumreaktor rendelkezik a robbanékonyság tulajdonságával, nem biztos, hogy a reaktor+védőberendezés együttes is rendelkezik ezzel. Így ez utóbbi esetben nem ellenpélda a kondicionális elemzésre, ha a manifesztáció elmarad.¹⁵ Az urániumreaktor nem rendelkezik a védő-mechanizmussal-ellátottság-állapotában-való-robbanékonyság diszpozíciójával. Mindez igaz szerinte a „finkish” szituációkra is, vagyis a diszpozíció mibenlétét ott is a sztrájtörővel együtt kell megállapítani, így viszont nem lesz igaz a mondat.¹⁶ A lehetséges ellenpéldák tehát Gundersen szerint az általa felállított két tétel egyikén biztosan elbuknak, vagyis nem képesek mindkettőnek egyszerre megfelelni.

¹⁴ l. m. 402. o.

¹⁵ l. m. 395. o.

¹⁶ l. m. 404–405. o.

Nem egyszerű kérdés azonban, hogy hol húzzuk meg a zárt rendszerszerűség határait? Ha egy gyűjtőgyertya bizonyos időjárási körülményre 4,5%-os valószínűséggel elromlik, akkor ez egy elfedett diszpozíció – a szikraadásé –, vagy egy komplett rendszer diszpozíciója arra, hogy 95,5%-os valószínűséggel gyűjtson. Ez a szerző szerint „csak egy szürke tartomány”, ami csupán azt bizonyítja, hogy a diszpozícióval való rendelkezés is elmosódott határú predikátum, sok más fogalomhoz hasonlóan.

1.3.2 David Lewis megoldása

A kondicionális elemzés megújítására tett talán legtöbb vitát kiváltott kísérlet David Lewis nevéhez fűződik, aki alapvetően a kauzális alapnak a kondicionálisba történő bevezetése által igyekszik választ adni a kihívásokra.

Lewis megoldásának egyik lényeges része, hogy a diszpozíciók intrinszikus jellemzői egy dolognak, vagyis ha két dolog intrinszikus mása egymásnak, akkor diszpozícióik is megegyeznek. Ezt a tételt hivatott példázni a vékonydongájú és pacifista Willie esete, akinek van egy nagydarab, jóval kevésbé pacifista bátyja. Ebben az esetben bár igaz lesz, hogy aki beleköt Willie-be, az könnyen pórul járhat, mégsem tulajdonítunk Willienek semmiféle veszélyes diszpozíciót, mert az, hogy rendelkezik egy illetén báttal, nem intrinszikus tulajdonsága Willie-nak. Lewis egyébként nem tartja ezt véglegesen jó álláspontnak, hisz az elektronok negatív töltéséről – ami egyértelműen diszpozicionális jelleg – például kiderülhet, hogy lényegileg extrinszikus minőség!

Lewis elméletének másik lényeges pontja, hogy a diszpozícióknak szerinte minden esetben kauzális bázisuk van (ami nem ugyanaz, mint a kategoriális alap, lásd a 2. fejezetet), és szerinte a „finkish” diszpozícióknak „finkish” kauzális bázisuk van. Ez közelebbről annyit tesz, hogy mondjuk egy pohár a törési kísérlet eredményeké elveszti törékenysége kauzális alapjaként szolgáló tulajdonságát, amiről azonban igaz, hogy ha megmaradna, akkor a külső hatással együtt az üveg összetörését eredményezné. Mindez azt jelenti, hogy a pohár végül is nem törik össze, hacsak nem rendelkezik, vagy időközben szert nem tesz, egy

másik kauzális alapra, amely szintén törést okoz a megfelelő külső hatással együttjárván. Vagyis mindkét kondicionális igaz:

(1) Ha p lenne a helyzet, akkor $\sim q$ lenne a helyzet.

(2) Ha p és q lenne a helyzet, akkor r lenne a helyzet.

(Amikor a diszpozíció hiánya „valósul meg” finkish módon, vagyis „mímélő” diszpozícióval van dolgunk, akkor a fenti sémákban q -t és $\sim q$ -t egyszerűen mindenhol fölcseréljük egymással.)

Fontos, hogy belássuk, a második kondicionális nem teljesen üres, semmitmondó, pusztán arról van szó, hogy „távolabb” van a valóságtól, a megvalósulástól, mint az első. Ez pedig még nem teszi lehetetlenné, hogy értelmes igazságként fogjuk fel.¹⁷

Amikor azt mondjuk, hogy $D_x \equiv A_x$, (A a kauzális alapként szolgáló tulajdonságot jelöli), akkor a kauzális alap intrinszikus tulajdonság kell legyen, különben lehetséges lenne, hogy két intrinszikusan teljesen megegyező tárgy más diszpozíciókkal rendelkezzen, köszönhetően extrinszikus alapjaiknak. Ezt pedig Lewis, mint említettem, kizárja.

A kauzális alappal rendelkezést Lewis szerint továbbra is kondicionálisan kell értenünk, úgyhogy az 1. végig jelen legyen és 2. kauzálisan a külső hatással együtt aktív legyen a diszpozíció manifestációjára, vagyis az r válaszra nézve, és 3. teljesen merítse ki annak intrinszikus okait, hogy x r választ adja s stimulusra. A végső elemzés tehát szerinte:

$D_x =_{df}$, ha x t -ben rendelkezik olyan A intrinszikus tulajdonsággal, hogy a t -nél későbbi t' időpontban, ha t -ben s stimuluson menne át, és A megmaradna t' -ig, akkor A a külső stimulusal együtt teljes oka lenne annak, hogy x r választ adja.¹⁸

Vagyis 1. az alap legyen intrinszikus, 2. a teszt végéig jelen legyen, 3. együttesen a teszt és az alap elegendő okok legyenek a reakció kiváltásához. Lewis definíciója voltaképpen tehát annyit mond, hogy a pohár törékeny, ha igaz rá, hogy ha leejtenék, összetörne, feltéve, hogy intrinszikus szerkezete nem változik meg. És ezt diszpozicionális karakterétől függetlenül meg kell tudnunk állapítani, hogy ne essünk a Martin által felhozott körköröség hibájába.

¹⁷ Lewis (1997), 150–151. o.

¹⁸ I. m. 157. o.

1.3.3 A funkcionista elemzés

A diszpozicionális mondatok jelentésének megadására Stephen Mumford által kidolgozott funkcionista elemzés alapötlete az elmefilozófiában jól ismert funkcionista álláspontból ered, azaz a diszpozíciókat funkciójuk alapján igyekszik definiálni. Mumford részben elfogadja Martin érveit a diszpozíciók redukálhatatlanságáról, azonban úgy véli, adható olyan elemzés, amely egyrészt megtartja a kondicionális elemzés lehetőségét, másrészt önálló, valódi tulajdonságokként ismeri el a diszpozíciókat.¹⁹ E funkcionista elemzés lényege, hogy egy diszpozíció ugyan azonos kategoriális alapjával, azonban sajátos, funkcionális lényeggel rendelkezik, amely individuálja. Hogy mivel, vagy mikkel azonos a fenti értelemben a diszpozíció, az kontingens kérdés, éppúgy mint az, hogy miből készül a termosztát. Martin támadásával szerinte éa az baj, hogy a diszpozíciókat individuáló funkciót éppen a kondicionális elemzés fejezi ki legjobban. Ezt lerombolva, elvesz az individuáció is.²⁰

A funkcionista elemzés végül is amellett teszi le a voksot, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondat jelentése nem azonos a kondicionáliséval, nem redukálható arra, de maga után vonja azt, vagyis ha igaz a diszpozíció-tulajdonító mondat, akkor igaz a kondicionális is. Ez fordítva nem áll, mert lehet, hogy a kondicionális igaznak bizonyul egy adott esetben, de nem a diszpozíció miatt, hanem valamiféle deviáns kauzális kapcsolat miatt. Például összetörik egy leejtett pohár, de nem azért, mert törékeny volt, hanem mert ráesett egy pokolgépet működésbe hozó gombra. Ezért Mumford számára nem gond a diszpozícióra való hivatkozás által létrejövő körköröség a kondicionálisban, hisz az nem reduktív definícióként szerepel itt.

Mumford funkcionáliszmusában az, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatból levezethető a manifesztációt tulajdonító kondicionális azt hivatott megjeleníteni, hogy a diszpozíciós tulajdonságnak valamilyen kauzális szerepe van. És az elmélet szerint pontosan ez a különbség diszpozicionális és kategoriális tulajdonságok közt. Vagyis a kauzális

¹⁹ Mumford (1996), 89. o.

²⁰ I. m. 90. o.

szerepre való hivatkozás benne rejlik magában a diszpozícióban, ezért következik fogalmilag belőle a kondicionális, és ezért tudható *a priori*. A kategoriális tulajdonságok kauzális szerepe ezzel szemben kontingens, és csak a *posteriori* megismerhető, ami nem jelenti azt, hogy a kategoriális tulajdonságok csupán esetlegesen rendelkeznének kauzális szereppel, hiszen a Sydney Shoemaker (Shoemaker 1997) által felállított (és a legtöbb szerző által elfogadott) Kauzális Szerep Kritériuma (a továbbiakban: KSZK) alapján minden tulajdonságot az oksági kapcsolatokban betöltött szerepe azonosít. Diszpozicionális és kategoriális tulajdonságok közt a funkcionalista megközelítés szerint tehát mindössze annyi a különbség, hogy az előbbiekre utaló kifejezések megértése automatikusan maga után vonja kauzális funkciójuk megértését is, míg az utóbbiakra utaló kifejezések esetében ez nem igaz: az oksági szerep megállapítása további vizsgálódást igényel.²¹ A diszpozíciókra utaló kifejezések jelentésének tehát lényegi része a kauzális szerepre való utalás, és pontosan ez a lényegi funkcionális szerep az, amely individuál egy adott diszpozíciót.

Összefoglalásképp azt hiszem elmondhatjuk, hogy a kondicionális elemzés megújítására tett kísérletek mindegyike valamilyen meglehetősen vitatható metafizikai vagy tudományfilozófiai előfeltételezésen nyugszik. Így Lewis felteszi a kauzális alap meglétét, illetve a diszpozíciók intrinszikusságát. Azt például, amelyikben a varázsló soha nem enged eltörni egy amúgy törekeny poharat, úgy kezeli, hogy a varázslat intrinszikus változást hoz létre a pohárban. Azonban – ha egyáltalán el tudjuk képzelni valahogy –, akkor e nélkül is el tudjuk képzelni a varázslatot. Mondjuk varázskézrel elkapja, vagy a kalapács fejét arra a pillanatra, amikor az ütés bekövetkezik, szivacssá változtatja, vagy megváltoztatja a kauzális törvényeket egy pillanatra, létrehoz egy ellenerőt stb. ... Mumford ezzel szemben a diszpozíciók kauzális hatékonyságára épít, míg Malzkorn és Gundersen pedig azt tételezi föl, hogy a diszpozícióval rendelkező tárgyat, a diszpozíciót kiváltó

²¹ A diszpozicionális és a kategorikus tulajdonságoknak ez a megkülönböztetése nagymértékben hasonlít a klasszikus funkcionális magyarázat-strukturális magyarázat dichotómiára. Hogy a magyarázatban melyik az alapvetőbb, azt persze Mumford szerint sem lehet eldönteni.

eseményeket vagy a válaszreakcióhoz szükséges megfelelő körülményeket valamilyen módon precízen meg lehet adni. Ennek nehézségeit már láttuk.

2. A diszpozíciók metafizikája

A diszpozicionális tulajdonságokkal kapcsolatos metafizikai kérdések igencsak szerteágazóak, és érintik szinte a metafizika összes más területét, az elmefilozófiai kérdésekről nem is beszélve. Itt és most azonban csak az általam legfontosabbnak vélt három kérdéskört érintem, sorrendben a diszpozíciók redukálhatatlanságának kérdését, azt a problémát, hogy hányfajta tulajdonságot kell felvennünk ontológiánkba és végül a diszpozíciók és a természettörvények közti kapcsolatot.

2.1 Redukálhatók-e a diszpozíciók?

Nyilvánvaló, hogy a kondicionális elemzés helyessége vagy helytelensége metafizikai konzekvenciákat von maga után, hiszen aki nem hisz a diszpozíció-tulajdonító mondatok valamilyen kondicionálissal való elemezhetőségében, az természetszerűleg juthat arra a következtetésre, hogy a diszpozíciókat redukálhatatlan elemként kell felvennünk ontológiánkba. A kondicionális analízis híve pedig ezzel szemben éppilyen természetszerűleg juthat arra, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatok szemantikájának valamilyen kondicionális mondattal történő megadása egyben ontológiai redukciót is jelent. Ezt támasztja alá az eredeti hume-iánus koncepció is, melynek lényege – mint láttuk –, hogy az a kérdés, hogy kvalitatíve milyen egy tárgy egészen független attól, hogyan viselkedik. A klasszikus példával élve, a kenyér észlelhető tulajdonságaiból nem következtethetünk arra, hogy táplál. Ugyanaz a tárgy egy más természeti törvényekkel, állandó együttjárásokkal bíró másik világba helyezve, más viselkedést mutat, miközben kvalitatív tulajdonságai változatlanok maradnak. Ez azt jelenti, hogy ezen antirealista elképzelés szerint nincs szükségszerű-fogalmi kapcsolat egy diszpozíció és az alapjául szolgáló kategorikus vagy

kvalitatív tulajdonság között. Innen már csak egy lépés annak kijelentése, hogy a diszpozicionális tulajdonságok nem tartoznak bele a „világ végső berendezésébe”, hiszen voltaképpen a diszpozicionális kijelentések valójában a kondicionális állításban szereplő eseményekről vagy kategorikus tulajdonságokról szóló kijelentések, amikhez csak esetlegesen, és csak eddigi tapasztalataink megbízhatóságának mértékében kapcsolódnak a viselkedést leíró tulajdonságok. Ezért is nevezhető ez az álláspont a diszpozíciók tekintetében antirealistának. Mivel a metafizikai értelemben antirealista megközelítés melletti érvek már jóval a szemantikai vita kirobbanása előtt többször is megfogalmazódtak, ezért először ezeket fogom bemutatni, majd áttérek a diszpozíció-realista válaszokra.

2.1.1 Antirealista érvek

A diszpozíciók nem-valóságos voltát alátámasztani igyekvő érvek legvilágosabban talán Prior, Pargetter és Jackson (a továbbiakban: PPJ) közös cikkében (PPJ 1982) lelhetők fel. PPJ három kérdése, hogy 1. Kontingens vagy szükségszerű, hogy a diszpozíciónak kauzális alapjuk van? 2. Lehet-e ez a kauzális alap azonos magával a diszpozícióval? 3. Ha nem, akkor melyik hatékony okságilag, az A(lap) vagy a D(iszpozíció)? Válaszaik három tézisben nyernek megfogalmazást:

1. Kauzális Tézis: szükségszerű a kauzális alap megléte. Ezt egyszerűen az elégséges alap elve garantálja. Persze itt még nincs szó arról, hogy a kauzális alap maga ne lehetne diszpozicionális! A szerzők egyszerűen csak arra hivatkoznak, hogy semmi sem történik véletlenül. Ha pedig a mi világunk determinisztikus, akkor a szubjektív kondicionális igazsága szempontjából releváns közeli világok is determinisztikusak.²²

2. Nem-azonossági Tézis: a kauzális alap nem lehet maga a diszpozíció. Egy diszpozíciónak ugyanis többféle kauzális alapja lehet, mondjuk *a* és *b*, és ha lehetséges lenne, hogy ezek azonosak legyenek a diszpozícióval, akkor az azonosság tranzitivitásából az következik, hogy $a=b$, ami abszurd. Továbbá, ha egy *D* azonos lenne egy *A*-val, akkor ez

²² PPJ (1982), 252. o.

szükségszerű volna, tekintve az azonosság szükségszerűségét. Mivel azonban kontingens, hogy egy *D*-hez milyen *A* kapcsolódik, ezért van olyan lehetséges világ, ahol *D*-hez nem *A* kapcsolódik, következésképpen nem igaz, hogy *D* azonos *A*-val.

3. Tehetetlenségi Tézis: ha igaz az első tézis, akkor a kauzális alap okságilag – a külső hatással együtt – nemcsak szükséges, de elégséges is a manifesztáció előidézéséhez, és ebből következően semmilyen más intrinszikus tulajdonság nem szükséges ehhez. Ha viszont igaz a második tézis – érvel PPJ –, akkor maga a diszpozicionális tulajdonság is egy ilyen más ok lenne, amelynek tehát semmiféle szerepe nincs a mechanizmusban. Még az ún. túldetermináció eseteiben is csak az egyik elégséges ok operatív. Ez esetünkben – állítják a szerzők – mindig a kauzális alap lesz, ami az iménti gondolatmenet alapján kizárja a diszpozíciók kauzális hatékonyságát.²³

Miért használjuk mégis a diszpozíciókra utaló kifejezéseket, ha kauzálisan tehetetlen tulajdonságokra utalunk velük? Egyáltalán utalunk-e bármire is e kifejezésekkel, tekintve, hogy a KSZK szerint tulajdonságnak valójában csak azt tekinthetjük, ami kauzálisan hatékony? PPJ szerint az e kérdésekre adott válasz attól fog függeni, hogy erős vagy gyengébb értelemben vagyunk-e realisták maguk a tulajdonságok tekintetében. Az erős realista álláspont szerint minden predikátum valamilyen tulajdonságra utal, ami azt jelenti, hogy valójában egy igen pontatlan beszédmód az, amikor diszpozicionális magyarázatokat adunk események bekövetkeztére, hiszen ilyen tulajdonságok nincsenek, mert a diszpozíciók – mint láttuk – kauzálisan nem hatékonyak. Vagyis a diszpozíciós predikátumok valójában még csak nem is predikátumok. A gyengébb realista álláspont már megengedi, hogy egyes predikátumaink ne utaljanak feltétlenül valamely tulajdonságra vagy tulajdonságegyüttesre, különös tekintettel például a diszjunktív vagy negatív predikátumokra, vagy az olyan tulajdonságokra utaló predikátumokra, mint Goodman híres „zöké”je.²⁴ Ez az álláspont tehát elvileg lehetővé teszi a diszpozíciós tulajdonságokra utaló predikátumokkal való magyarázatot.

²³ I. m. 255. o.

²⁴ Shoemaker (1997), 230. o.

A fenti érvelés, mint láttuk, nemcsak a független kauzális alap meglétét tekinti a diszpozíciókkal fogalmilag együtt járóknak, hanem azt is, hogy a kauzális alapként szolgáló tulajdonságnak szükségszerűen kategoriálisnak kell lennie. Ez az álláspont voltaképpen ezért egy klasszikus, a funkcionális állapotok terminológiájában megfogalmazott funkcionalizmus. Itt egy diszpozicionális tulajdonság másodrendű tulajdonság, a „bizonyos kauzális szereppel bíró elsőrendű tulajdonsággal való rendelkezés” tulajdonsága. E tulajdonságot több elsőrendű tulajdonsággal való rendelkezés is megvalósíthatja,²⁵ vagyis – mint már jeleztem – az álláspont szerint nincs fogalmi kapcsolat egy diszpozíció és annak kategorikus alapja között. Mivel a természettörvények e nézet szerint kontingensek, ezért egy másik lehetséges világban másfajta kauzális viszonyokba léphet ugyanaz a kategoriális tulajdonság (vagy a tulajdonságokkal rendelkező tárgy vagy esemény).²⁶ Ez azt eredményezi, hogy egy bizonyos molekuláris struktúrával rendelkező tárgy az egyik világban törékeny lesz, a másokban pedig – melyben mások a természettörvények – nem. A törékenység és egy bizonyos anyagszerkezeti tulajdonsággal való rendelkezés tehát nem fogalmilag, hanem empirikusan függ össze. A törékenység nem *jelentheti* azt, hogy egy tárgy bizonyos anyagszerkezeti jellemzőkkel rendelkezik. A diszpozíció nem merev jelölő, más világokban, más típusú dolgok törékenyek.

2.1.2 Realista ellenérvek

Az iménti gondolatmenetekkel szemben Martin, és a nyomában kialakult „diszpozíció-realista” irodalom szerint a diszpozíciók nem magyarázhatók a kvalitatív vagy kategoriális tulajdonságok terminusaiban. És mivel a diszpozíciók legalább annyira *sui generis* tulajdonságok, mint a kategoriális tulajdonságok, ezért a magyarázat *vica versa* megtörténhet. Lássuk, hogyan érvelnek – az előző fejezetben látott szemantikai érveken túl – ezen álláspont hívei a tiszta diszpozíciók lehetősége mellett.

²⁵ Malzkorn (2001), 346. o.

²⁶ Armstrong (1997), 72. o.

A szóba jöhető kauzális alap mibenlétére három nyilvánvaló lehetőség adódik: ezek csak kategoriálisak, csak diszpozicionálisak vagy mindkét fajtából valók lehetnek. Tiszta diszpozíciónak hívhatjuk azt a tulajdonságot, aminek nincsen semmilyen tőle független kauzális alapja. Úgy tűnik, hogy például a „negatív töltésű” tulajdonság ilyen, mivel egyrészt diszpozicionális – hisz nem jelent mást, mintsem hogy más negatív töltésű részecskéket taszít –, másrészt semmiféle további, tőle független kauzális alapját nem ismerjük.

Láttuk, hogy egyes filozófusok szerint a diszpozíciók pusztá fogalma *a priori* kizárja a tiszta diszpozíciók lehetőségét, ahogyan az PPJ három téziséből kiderül. Azonban realista oldalról komoly érvek születtek a tételek érvényessége ellen. McKitrick szerint igazából az első két tézis konjunkciójából, vagyis a kauzális tézisből és a nem-azonosság tézisből következik, hogy nem lehetséges tiszta diszpozíció. Az első önmagában nem zárja ki a tiszta diszpozíciók lehetőségét, mivel ez még megengedi, hogy a diszpozíció önmaga oka legyen. A második mellett két súlyos érv szól, amelyeket azonban McKitrick tételelesen és konkluzív módon cáfol.²⁷ Az első érv, mint láttuk, azon alapszik, hogy egy diszpozíciónak többféle kauzális alapja lehet, mondjuk *a* és *b*, és ha lehetséges lenne, hogy ezek azonosak legyenek a diszpozícióval, akkor az azonosság tranzitivitásából az következik, hogy $a=b$, ami abszurd. Tehát nem lehet a diszpozíció saját oksági alapjával azonos. McKitrick erre azzal válaszol, hogy semmi nem zárja ki, hogy egyik esetben *a* a kauzális alap, másik esetben *b*, amelyek közül bármelyik lehet önmaga is, persze mindkettő nyilvánvalóan nem. Nem kell feltennünk ugyanis, hogyha egy esetben egy tulajdonság kauzális alapnak bizonyult, akkor minden esetben annak kell tekintenünk. A második érv szerint, ha egy diszpozíció azonos lenne saját kauzális alapjával, akkor ez szükségszerűen így lenne, tekintve az azonosság szükségszerűségét. Mivel azonban kontingens, hogy egy *D*-nek milyen *A*-ja van, ezért van olyan lehetséges világ, ahol *D* nem azonos *A*-val, következésképp nem igaz, hogy *D* azonos *A*-val. McKitrick válasza szerint abból, hogy kontingens tény, miszerint *D*-nek *A* az alapja, csak annyi következik, hogy van olyan lehetséges világ, ahol *D*-nek nem kauzális alapja *A*, az azonban nem, hogy ne lenne mindenütt azonos

²⁷ Lásd: McKitrick (2003), 357–361. o.

vele. Lehetséges tehát olyan világ, ahol $D=A$, de A nem kauzális alapja D -nek.

PPJ harmadik, tehetetlenségi tézise – mely szerint a diszpozíciók kauzálisan nem hatékonyak – talán kizárná a tiszta diszpozíciók lehetőségét, ennek a tézisnek a bizonyítása azonban az első kettőn alapul. Tehát a PPJ-féle tézisek nem állják meg a helyüket, és ezért nem bizonyítják a tiszta diszpozíciók fogalmának ellentmondásosságát.

A kategoriális alap szükségességével szemben tehát a diszpozíció-realisták válasza az, hogy miért ne lehetne maga a diszpozícióval való rendelkezés az az aktuális világbeli tény, amely meghatározza a diszpozícióval rendelkező tárgy oksági viselkedését? Más szóval szerintük maga a diszpozíció fennállása az a tény, amely igazzá teszi a szubjunktív kondicionálist.

2.2 Hányfélék a tulajdonságok?

Második metafizikai kérdéstünk az, hogy vajon a világban csak kategoriális, csak diszpozicionális, vagy mindkét fajta tulajdonságok megtalálhatók? (Armstrong 1997) nyomán *kategorializmusnak* hívhatjuk azt az álláspontot, mely szerint minden tulajdonság kvalitatív természetű, és kauzális hatásuk, diszpozíciós képességük ezzel magyarázható. Ezzel szemben *diszpozicionalizmusnak* nevezhetjük azt az elképzelést, amely a tulajdonságok lényegét (potenciális) kauzális szerepükben, vagyis voltaképpen diszpozicionális alkatukban látja. E megkülönböztetések eddigi terminológiánkkal összevetve azt eredményezik, hogy a diszpozíció-antirealistának tulajdonképpen kategorialistának kell lennie, hiszen szerinte a diszpozíciós tulajdonságok kategoriális vagy kvalitatív tulajdonságokra redukálhatók, legfeljebb az ilyen valódi tulajdonságokon való „szupervencia” értelmében engedheti meg a diszpozíciók mint kvázi-tulajdonságok létezését. Ezzel szemben a diszpozíció-realista választhat egy vegyes tulajdonság-ontológia és a tiszta diszpozicionálizmus között. Abból ugyanis, hogy a diszpozíciók nem redukálhatóak kvalitatív tulajdonságokra, még nem következik az, hogy kizárólag diszpozitív tulajdonságok léteznének. Persze lehet ezt az álláspontot is képviselni, de lehet azt is gondolni, hogy a tulajdonságok közt egyaránt vannak kategoriálisak és diszpozicionálisak, vagy akár azt is, hogy

minden tulajdonság egyszerre kategoriális és diszpozicionális is, ahogy például (Martin 1997 és Martin – Heil 1998) állítja.

A diszpozicionalizmus álláspontját főleg azok képviselik, akik Sydney Shoemaker nyomán az egyes tulajdonságokat sajátos kauzális szerepük alapján definiálják és individuálják. (Shoemaker 1997) definíciója szerint (habár nem tekinti ténylegesen, reduktív értelemben definíciónak): Egy tulajdonságot az a képessége individuál, hogy mennyiben járul hozzá a szóban forgó tulajdonsággal rendelkező tárgy kauzális potenciáljához. Ebből az álláspontból egyszerűen fogalmilag adódik, hogy bármely tulajdonságot az teszi azzá, ami, hogy egy bizonyos kauzális viselkedést, vagyis diszpozíciót tulajdonítunk neki. *A priori* kizárt tehát nem-diszpozicionális tulajdonságok létezése.

A kategorializmus álláspontjának klasszikus kifejtése már Locke-nál megtalálható abban a tanításban, mely szerint az általunk észlelt másodlagos minőségeket a tárgyakban lévő képességek, diszpozíciók okozzák, melyekről azonban végső elemzésben ki kell derülnie, hogy voltaképpen a tárgyak elsődleges minőségei alkotják. Az erő, a képesség vagy a diszpozíció fogalmainak tehát a tudomány végső nyelvéből Locke szerint hiányozniuk kell. Azonban ez az álláspont több problémát is felvet. Simon Blackburn például arra mutat rá, hogy az elsődleges minőségek klasszikus példái nem biztos, hogy tényleg kategoriálisak. Az áthatolhatatlanság – vagyis hogy egy test megakadályozza egy másik mozgását arra a helyre, amelyen tartózkodik – és a tömeg evidensen nem azok, és még a kiterjedés fogalma is involvál egy másik tulajdonságot, amelyik megszabja a kiterjedt test határait.²⁸ Egy tér mágneses töltéssel való rendelkezése is pusztán diszpozicionális jelleg. A tudomány sokak szerint csak ilyenekkel dolgozik. Ha azt gondoljuk, hogy egy bizonyos kategoriális tulajdonság mindig ott van a háttérben, amely magyarázza a vele kapcsolatban álló diszpozicionális tulajdonság megnyilvánulásait, illetve ezek fennállását a megnyilvánulások közt, akkor titokban azt reméljük, hogy a tudomány fel fog majd fedezni valamiféle közös alapot. Hiszen az atomról sem ismerték korábban

²⁸ Blackburn (1990) 62–63. o. Sőt egyes helyeken mintha már Locke is úgy gondolná, hogy a szubsztanciák minden tulajdonsága diszpozicionális. Lásd Locke: *Értekezés az emberi értelemről* II/8/VIII.

strukturális tulajdonságait, kizárólag funkciója alapján írták le, ám a tudomány azóta már ismeri belső szerkezetét. Ám az ilyesfajta remény lehet, hogy csak illúzió, a kategoriális alap örökké kisiklik a kezünkől, örökké csak egy „nem tudjuk mi” marad.

De egyáltalán, mi a probléma azzal, ha minden tulajdonság diszpozicionális? Sokak szerint az, hogy így – legalábbis a szubjektív kondicionálisok jelentését a lehetséges világok szemantikájában megadó elemzés alapján – világunk minden igazságát voltaképpen a szomszédos világok fennálló tényei támasztanák alá. Az aktuális világnak nem lenne saját természete, a valóságban nem lenne „természet”. Így mindenképpen szükséges valamiféle kategoriális alapot találnunk, ha nem a fizikai világban, akkor – Blackburn és Robinson szerint is – a szubjektív nézőpontban, hiszen egy minőségi változás észlelése „a tapasztalat egy különös részében fennálló tiszta, monadikus esemény”.²⁹

A legtöbb szerző azonban azon az állásponton van, hogy csak egyféle tulajdonságok léteznek a világban, és ezeket megragadhatjuk akár kvalitatív jellemzőik, akár kauzális szerepük alapján. Ahogy maga Martin megfogalmazza, a tulajdonságok egyaránt kvalitatív és diszpozicionálisak; egyik sem redukálható a másikra, egyik sem „szuperveniál” a másikon. Ugyanazt a redukálhatatlan tulajdonságot jellemezhetjük kvalitatív természete révén, mint amit leírhatunk azáltal, hogy milyen stimulusok hatására milyen reakciókat hajlamos mutatni. És ahogy ez utóbbiból következtethetünk a tulajdonság kvalitatív természetére, e kvalitatív jellemzőből pedig lehetséges manifesztációira. Nincs tehát elsőbbség egyik oldalon sem. Hasonló eredményre vezet Mumford funkcionalizmusa, amely szerint bár fogalmilag különbséget tudunk tenni diszpozicionális és kategoriális tulajdonságok, vagy inkább predikátumok közt, e megkülönböztetésnek nincs ontológiai hozadéka. Itt egy tárgy ugyanazon tulajdonságának két eltérő módon való jelöléséről van szó. Minden tulajdonság rendelkezik diszpozicionális erővel, legfeljebb ez túl összetett vagy sokvágányú ahhoz, hogy ez alapján azonosítsuk a szóban forgó tulajdonságot.³⁰

²⁹ l. m. 65. o.

³⁰ Cartwright (1997), 74. o.

Ehhez az állásponthoz csatlakozik D. H. Mellor is, akié talán az egyik legérdekesebb nézet a diszpozíciók ontológiai státusáról kialakult vitában. Szerinte a diszpozicionalitás egyrészt a predikátumok és nem a tulajdonságok jellemzője, másrészt ekkélfogva szinte minden predikátum diszpozicionális. Ezt szerinte a szubjunktív kondicionálissal való elemezhetőséggel lehet kimutatni, ami azonban – lévén, hogy itt nem tulajdonságokról, hanem nyelvi kategóriákról van szó – nem involvál ontológiai redukciót.

Mellor a szemantikai diszpozíció-realistákhoz hasonlóan úgy véli, nem valamilyen esemény bekövetkezte különböztet meg két dolgot, amelyek diszpozícióikban különböznek ugyan, ám egyébként téridő koordinátaiktól eltekintve azonosak. Azonban ez igaz szerinte egy háromszögű dologra is, amely csak ebben különbözik egy másiktól. A „mi a helyzet a pohárral, ha nem dobják le?” ugyanaz a kérdés, mint az, hogy „mi a helyzet a háromszögű tárggyal, ha nem számolják meg a szögeit?” A háromszögletűségre is igaz, hogy jelentése „ha a szögeit helyesen számolnánk meg, az eredmény három lenne”, ami egy szubjunktív kondicionális. Tehát nem különös jellemzője a diszpozícióknak, hogy szubjunktív kondicionálisokban kell értelmezni őket, sem az, hogy felvetődik az indukció problémája velük kapcsolatban. Vagyis Mellor szerint a diszpozíciókra vonatkozó speciális kérdés nem episztemológiai (hogyan döntsük el, hogy igaz-e a diszpozíció-tulajdonító mondat, ha nincs megnyilvánulás), hanem metafizikai (mi teszi a dolgot törekennyé, akár leejtjük, akár nem).³¹

Mellor megoldásának lényege, hogy egyrészt különbség van tulajdonság és predikátum között: a >20 cm és a <30 cm két független predikátum, de egyaránt igazzá teszi a „25 cm hosszúnak lenni” tulajdonság. Másrészt szerinte csak az nevezhető igazi tulajdonságnak, ami többféle módon tud megnyilvánulni. És ez igaz mind az ún. kategoriális, mind a diszpozicionális tulajdonságokra. Egyes diszpozicionális tulajdonságokat már alaposan specifikáltak, törvényekbe foglalták más tulajdonságokkal, tulajdonságok változásaival való kapcsolatát (pl.: tömeg = milyen erővel lehet mennyire gyorsítani), másokat még nem ismerünk pontosan, nem tudjuk más tulajdonságokkal való kapcsola-

³¹ Mellor (1974), 174. o.

tukat meghatározni (pl.: törékenység). Ezek maradtak a „tisztá diszpozíciók”. Vagyis a fizika dolga megmondani, hogy mi a törékenység, nem a fogalmi elemzése!

Leginkább azért vagyunk hajlamosak nem elfogadni a más tulajdonságokra való hivatkozást, mert az olyan hétköznapi diszpozíciók esetében, mint a törékenység, azt gondoljuk, hogy nincs egy vagy két ilyen vele kapcsolatban álló tulajdonság, hanem többféle tulajdonság eredményezheti azt, hogy a dolog törékeny legyen. Az intuitíve érzett különbség ott van, hogy pl. „törekennyé” túl sok tulajdonság teheti a tárgyakat, ellentétben a „10 kilogrammos tömeggel bírni” predikátummal. E jelenségekből nő ki a kategorikus bázis körüli vita, amely azonban Mellor értelmezésében kategóriahibán nyugszik, hiszen láttuk, hogy álláspontja szerint nem a tulajdonságok diszpozicionálisak, hanem a predikátumok. Semmi nem írja elő, hogy a diszpozicionális predikátumokhoz csak egy kategóriába tartozó tulajdonságok kapcsolódjanak (ha egyáltalán kapcsolódnak), sem azt, hogy ezek kategóriájukban különbözzenek a nem diszpozicionális predikátumokhoz kapcsolódó tulajdonságoktól. Minden tulajdonság egyformán reális, csak az a kérdés, hogy milyen predikátum tulajdonítását támasztja alá! Olyat-e amelyiket valamilyen reduktív kondicionálisan kell elemeznünk, vagy olyat, amelyiket másképp – ha van ilyen. Ha e különbségből valaki arra következtet, hogy az első nem reális, akkor számára a tömeg tulajdonsága is irreális.³²

Egyesek szerint Mellor támadását a kategóriális/diszpozicionális tulajdonság megkülönböztetés ellen azzal lehet kivédeni, hogy bár igaz, hogy mindkét típusba tartozó tulajdonságok tulajdonítása szubjunktív kondicionálist involvál, azonban a kategóriális tulajdonságok esetében ez triviális lesz. Abban a megállapításban, hogy a háromszögletűség azt

³² Mellor (2000), 767–768. o. Shoemaker és Armstrong is úgy gondolja, hogy a diszpozíciós/kategóriális megkülönböztetés nem a tulajdonságokra illik, hanem a predikátumokra. Előbbi szerint legfeljebb durva hasonlóság áll fenn a predikátumok közti diszpozíciós/kategóriális megkülönböztetés és a tulajdonságok közti erők és nem-erők – másképp elsődleges minőségek – megkülönböztetés között. (Lásd: Shoemaker (1997), 232–233. o.) Ezért nem következik feltétlenül a KSZK-ból az, hogy minden tulajdonság diszpozicionális, ellentétben a fent leírtakkal.

jelenti, hogyha a szögeit *helyesen* megszámlolnánk, akkor az eredmény három lenne, a *helyesen* kitétel értelme csak az eredményre vonatkozhat, nem valamiféle metodikai követelményre, s így a kondicionális triviálisan igaz lesz. Ez azonban, állítják sokan (pl. Lierse – Ellis 1994) a diszpozíciók esetében nincs így, ott a kondicionális valódi, genuin változást ír le. Azonban, ahogy (Mumford 1995) megjegyzi, a „törékeny az, amit, ha *megfelelően* ledobnak, eltörik” mondatban a *megfelelően* szintén csak az eredményre vonatkozhat, hiszen képtelenség a már sokszor emlegetett *ceteris paribus* klauzula nélkül felsorolni, vagy valamiféle metodológiai szabállyal meghatározni a megfelelő ledobások eseteit. A kategoriális tulajdonságokat állító mondat által involvált kondicionálisok tehát semmivel sem inkább triviálisak, mint a diszpozíciók által involváltak.

2.3 Diszpozíciók és természettörvények

A diszpozíciók metafizikai realitásával kapcsolatos további fontos kérdés, hogy vajon ontológiai, logikai vagy a magyarázat értelmében melyek előrébb valók, a diszpozíciók avagy a természettörvények? A lehetséges álláspontok némi megfontolás után nyilvánvalóak. Mint láttuk Ryle megfogalmazása szerint a diszpozicionális állítások a természettörvényekhez hasonlóan ún. következtetési jegyek, melyek segítségével egy tényről egy másikra térhetünk át. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatok a természettörvények speciális esetei. Ha ugyanis természettörvények alatt a bevett elképzelés szerint bizonyos eseménytípusok állandó vagy valószínű együttjárását értjük – amit az eddigi tapasztalat bizonyos mértékben confirmált –, akkor könnyen adódik a következtetés, mely szerint a kondicionális elemzést elfogadó antirealistának a természettörvények elsőbbségét kell vallania. Ez azért van így, mert hiszen a hagyományos antirealista elképzelés szerint – mint azt láttuk – a diszpozíció-tulajdonító mondatok jelentése voltaképpen a manifesztációt leíró mondatok jelentésével egyezik meg, mely utóbbiak pedig két esemény, a teszt és a reakció állandó együttjárásának valóságos vagy lehetséges tényét írják le. Vagyis – ha megfelelően absztrakt típusokba soroljuk a résztvevő eseményeket – a diszpozíció-tulajdonító mondatok igazságát, és ezen

keresztül jelentését is a természettörvényeket megfogalmazó állítások igazságának és jelentésének függvényévé teszi. A diszpozíció-realista ezzel szemben – mint az könnyen kitalálható – úgy érvel, hogy először is kimutatja a diszpozíció tulajdonító mondatok manifesztáció-eseményeket leíró mondatokká történő lefordításának lehetetlenségét. Ezek után a realista azt mondhatja, hogyha mégis igazak bizonyos események-együttjárásáról szóló mondatok, akkor ezt könnyen magyarázhatjuk az eseményekben szereplő tárgyak eredendő, tovább elemezhetetlen diszpozicionális tulajdonságaival. Egy diszpozíció többféle megnyilvánulása így – Ellis és Lierse kifejezésével – a természeti törvények (vagy inkább az általuk leírt folyamatok) egy természetes fajtáját hozza létre. A lényeg azonban, hogy e törvények igazságáért a szóban forgó diszpozíció a felelős és nem pedig fordítva. Egy példán szemléltetve a realista azt állítja, hogy az a tény, hogy a víz 100° C-os hőmérséklet felett felforr, a víz bizonyos képességének tudható be. És bár vannak esetek, amikor a 100 °C fölött a forrás nem következik be – mondjuk a nagy nyomás miatt –, a víz továbbra is megtartja említett képességét.

A kondicionális elemzést elutasító realista álláspontból még egy érdekes következmény adódik, ti. az, hogy ezen álláspont alapján a diszpozíciók által meghatározott természettörvények, sőt általában a szabályszerűségek is egyfajta sajátos realista értelmezést nyernek. Konkrétan arról van szó, hogy az elmélet szerint a természettörvényekről és a szabálynak megfelelő viselkedésről szóló mondatok igazsága nem köthető az eddigi tapasztalatokhoz, vagy a bevett gyakorlathoz.

A gondolatmenet abból indul ki, hogy egy tárgy diszpozíciója mindig egy másik tárgyra irányul, például a cukor vízben való oldhatósága a vízre, egy zárnak az a tulajdonsága, hogy illik egy adott kulcshoz, a kulcsra stb. ... És a tárgyban a diszpozíció teljes egészében jelen lehet akkor is, ha a másik tárgy egyáltalán nem létezik, például nincs olyan kulcs, amely illik a zárba, nem létezik az a folyadék, amelyben tudjuk, hogy feloldódna egy bizonyos anyag. A diszpozíció tehát nem relációs tulajdonság! A diszpozicionális tulajdonságok tehát mindig utalnak valami más, tőlük különbözőre, például a lehetséges manifesztációra, vagy a diszpozicionális partnerre. Ezt a diszpozíció-realista gondolkodók előszeretettel fejezik ki úgy, hogy a diszpozíciók speciális jellegzetessége

a valamire utalás, vagyis az intencionalitás.³³ És mivel a diszpozíció-realisták szerint a diszpozíciók redukálhatatlanok, ezért intencionalitásuk is redukálhatatlan. E redukálhatatlan intencionalitás tehát szerintük sokkal inkább a diszpozíciós tulajdonságok, mint a mentális jelenségek különös ismertetőjegye, szemben az általában vallott nézettel. A mentális jellegzetességek legfeljebb származtatottan, *mint* diszpozicionális jellegzetességek rendelkeznek ezzel az eredendő intencionalitással, azonban ez fizikai diszpozíciókra éppígy áll.

Ebből következik, hogy a diszpozíció *kivetíthető*, távol lévő, a diszpozícióval rendelkező tárggyal soha kapcsolatba nem lépő, jövőbeli vagy egyáltalán nem létező tárgyakkal való kauzális összefüggésekre.³⁴ A kivetíthetőség mértékének – bár vannak határai (lásd: Martin 1997) – végtelennek kell lennie, hiszen sok esetben végtelen azon valóságos vagy potenciális kauzális partnerek és manifesztációk száma, amelyekben a diszpozíció kifejti hatását. Például, ha egy *A* típusú részecske rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy taszít egy *B* típusú részecskét, akkor ez minden valóságos és lehetséges *B* típusú részecskével való kapcsolatba kerülésére igaz. Ez utóbbiak száma pedig, ha nem is végtelen, de óriási, és jóval meghaladja azon *B* részecskék számát, amelyekkel a szóban forgó részecske valóban kölcsönhatásba kerül. De hogy egy valóban végtelen esetet is említsek, ha az 1-es szám rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy bármely természetes számmal megszorozva magát ezt a számot adja eredményül, ezt végtelen számú partner esetében képes megtenni. Mindezek a példák láthatóan szembemennek a Hume és Wittgenstein által fémljelzett finitizmussal, amely szerint „csak” a megszokás vagy a nyelvközösségi konvenció az, ami legitimálja ezt a kivetítést. Martinnál a kivetíthetőség szigorú értelemben, ténykérdésként szerepel. A diszpozíció kivetíthetőségének iránya és terjedelme valamiképpen be van építve, minden pillanatban jelen van a diszpozícióban, akkor is, ha fizikai megvalósulása lehetetlen. Nyilvánvaló, hogy ez csakis a diszpozíció-realista felfogásnak köszönhető, hiszen csak akkor engedhetjük meg, hogy a diszpozíció szigorú értelemben

³³ Armstrong (1997), 79. o.

³⁴ Martin-Heil (1998), 295–298. o.

kivetíthető legyen, ha – mint láttuk – a diszpozíciót semmilyen értelemben nem azonosítjuk, vagy nem redukáljuk manifesztációjára.

Ha mindezt összevetjük az előző pontban említett diszpozicionalizmus-kategorializmus ellentét párral, akkor végső soron azt mondhatjuk, hogy a diszpozicionalizmus természetes következménye, hogy ezen álláspont felől a természettörvényeket szükségszerű kapcsolatként gondolhatjuk csak el, hiszen ekkor az e törvényekbe foglalt, általában kauzálisnak minősített kapcsolatok fogalmilag, szükségszerű módon következnek a kapcsolatban szereplő tárgyak vagy események kauzális szerepükkel definiált diszpozicionális tulajdonságai-ból.³⁵ Ezzel szemben a kategorializmus jellemzője, hogy itt a tulajdonságok alapvetően különös kvalitatív jellegzetességeinél fogva kerülnek meghatározásra, és kauzális szerepük kontingens módon kapcsolódik hozzájuk. Ez azt eredményezi, hogy a kategorializmus szerint a tárgyak vagy események különböző típusaira érvényes kauzális kapcsolatokra a posteriori kell rájönnünk, ami a legtöbb értelmezés szerint azt is jelenti, hogy ezek kontingens kapcsolatok.³⁶

³⁵ Armstrong (1997), 81–82. o.

³⁶ Mumford (1995) szerint lehetséges egyszerre fenntartani azt az állítást, hogy egy objektum azonossága szempontjából lényeges tulajdonság lehet egy diszpozíció, miközben a természettörvények kontingensek. Ezt úgy éri el, hogy a diszpozíciókat lehetséges világokhoz indexálja. Semmi ellentmondás nincs ugyanis abban, hogy az elektron az a tárgy, amely az aktuális világban negatív töltéssel rendelkezik, miközben ugyanez az elektron – vagy hasonmása – egy olyan lehetséges világban, melyben mások a természet törvényei, nem taszítja a pozitív töltésű részecskéket. Ettől még aktuális világbeli negatív töltése továbbra is jellemzi, és továbbra is azonosíthatjuk ezáltal. Kérdés persze, intuitive mennyire elfogadhatóak az olyan tulajdonságok, mint törékeny-az-aktuális világban, vagy oldható-w világban stb.

3. Ki a realista és ki nem az?

Mint azt már a Bevezetésben és a tanulmány során többször is jeleztem, általában diszpozíció-realistának szokás nevezni azt az álláspontot, amelyik szerint a diszpozíciók léte végső soron nem függ valamilyen más létezőtől, mint mondjuk egy kategóriális tulajdonságtól, kauzális alaptól vagy a diszpozícióval rendelkező tárgy bizonyos stimulusok esetén mutatott megfigyelhető viselkedésétől. A tiszta diszpozíciók híve azt gondolja, hogy az egyes tárgyaknak ilyen diszpozíciókat tulajdonító mondatok egyszerűen igazak, a szónak abban az értelmében, hogy nem redukálhatók más mondatokra. Antirealista ennek megfelelően az, aki tagadja a fenti tételt. Általában felteszik, hogy azok, akik elfogadják a kondicionális elemzés valamilyen formáját, antirealisták, míg azok, akik tagadják az ilyen elemzés lehetőségét, realisták a diszpozíciókkal kapcsolatban. Első pillanatra ez valóban meggyőzőnek tűnik, hiszen mi mást tesz a kondicionális elemzést végrehajtó filozófus, ha nem azt, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatok jelentését más, nem a diszpozíciókról vagy azok birtoklásáról szóló mondatok jelentésére redukálja? Azonban a realista és az antirealista megközelítések közti határ nem feltétlenül itt húzódik. Mint azt Michael Dummettnek a realista és antirealista álláspontok mibenlétére adott általános jellemzéséből megtudjuk, önmagában az effajta redukcionizmus sem nem szükséges, sem nem elégséges egy valódi antirealista állásponthoz. A redukcionizmus álláspontja szerinte az az elképzelés, hogy egy adott osztály mondataihoz létezik olyan fordítás, mely egy másik osztály – a reduktív osztály – mondataira fordítja le azokat, és az adott osztály mondatainak jelentése e reduktív osztály mondatainak jelentésén, illetve a fordítási sémán nyugszik.³⁷ Ez igazság-feltételes szemantikát használó elméletek esetén egybeesik azzal, hogy az adott osztály mondatainak igazsága valamiképpen a reduktív osztály mondatainak igazságán alapszik, ahogy azt esetünkben is láttuk, például, amikor a kategóriális alap híve azt állítja, hogy az „ x rendelkezik a D diszpozicionális tulajdonsággal” mondat igazságát az „ x rendelkezik az A kategóriális tulajdonsággal” mondat igazsága határozza meg. Előfordulhat azonban – bár ez nem

³⁷ Dummett (1982), 239. o.

szükségszerű –, hogy az adott osztály egy mondatához nem találunk egyetlen olyan mondatot vagy mondatosztályt sem a reduktív osztályban, ami azt igazzá vagy nem igazzá (hamissá) teszi. Ez esetben – mivel az adott osztály mondatainak igazsága a reduktív osztály mondatainak igazságán múlik – el kell ismernünk, hogy a szóban forgó állítás sem nem igaz, sem nem hamis. Ez a kétértékűség elvének feladását jelenti, ami már Dummett szerint is az antirealizmus egyik – de nem az egyetlen – megkülönböztető jegye. Mint már azonban jeleztem, ez a redukcionizmusból magából nem feltétlenül következik, tehát a redukcionizmus nem elégséges az antirealizmus álláspontjához. De nem is szükséges ahhoz, hiszen lehet valaki a valóság egy adott területére nézve antirealista anélkül, hogy bármiféle redukcióhoz folyamodna, mint pl. a matematikai konstruktivista esetében, aki szerint a matematikai állítások igazságát kizárólag az azokat bizonyító állításosztályok igazsága határozza meg. Itt a látszat ellenére nincs szó valódi redukcióról, hisz ez utóbbiak nem fogalmazhatóak meg az előbbiekre való hivatkozás nélkül – egy bizonyítás mindig valaminek a bizonyítása.³⁸ Ami fontos, hogy ebben az esetben nem feltétlenül érvényesül a kétértékűség elve, mert ha nem létezik egy adott tételhez sem bizonyítás, sem cáfolat, akkor az sem nem igaz, sem nem hamis. A redukció kérdése másodlagos ebből a szempontból.

Ami valóban megkülönböztető jegye az antirealista elméleteknek az Dummett szerint sorrendben az alábbi három: az igazságfeltételes szemantika elutasítása, a kétértékűség elvének egyes esetekben történő elutasítása illetve a referencia-fogalom jelentéselméletben betöltött szerepének megkérdőjelezése. Ez utóbbi involválja a legendyebb eltérést a realista állásponttól, a kétértékűség feladásáról pedig már volt szó.³⁹ Az igazán következetes antirealista azonban továbbmegy: abból még, hogy egy adott osztály valamelyik mondata sem nem igaz egyértelműen, sem nem hamis, nem következik, hogy ne lenne jelentése, még kevésbé, hogy

³⁸ l. m. 254. o.

³⁹ l. m. 242. o.

ne értenénk meg azt.⁴⁰ Ez viszont azt jelenti, hogy a mondat megértése nem azoknak a körülményeknek az ismeretében áll, amelyeknek a mondat igazságához fenn kell állniuk, mint ahogy azt az igazságfeltételes szemantikák állítják. Egy bizonyos mondatosztály tagjaival szembeni realizmus tehát jól megfér a redukcionizmussal, ha a redukció végrehajtása nem eredményezi az iménti álláspontok egyikének elfogadását sem. Az ilyen redukcionista realizmust hívja Dummett szofisztikált realizmusnak. Ezzel szemben azt az álláspontot, amelyik az adott osztály mondatát eleve realizztikusan interpretálja, és egyben elutasít mindenfajta redukciót, naiv realizmusnak nevezi.⁴¹

Visszatérvén eredeti témánkra, azt az állítást kockáztatom meg, hogy az imént bemutatott kritériumok alapján valójában a diszpozíciók realitásáról folytatott vita összes szereplője realista. Egyikük sem kérdőjelezi meg ugyanis, hogy az „ x t -ben rendelkezik a D diszpozicionális tulajdonsággal” mondat minden t -ben vagy igaz, vagy hamis; hogy e mondat megértése azoknak a fennálló vagy fenn nem álló tényeknek az ismeretében rejlik, amelyek igazzá teszik; illetve hogy a mondatban szereplő diszpozicionális predikátum *valamire* ténylegesen utal. Vita csak abban van a szemben álló felek közt, hogy mi az, amire e kifejezések utalnak, és mik azok a tények, amelyek igazzá teszik a diszpozíció-tulajdonító mondatokat. A tiszta diszpozíciók hívei szerint e kérdésekre a válasz magukban az ilyen mondatokban rejlik, vagyis a diszpozicionális predikátumok diszpozicionális tulajdonságokra utalnak, míg a mondatot maga az a tény teszi igazzá, hogy az x tárgy rendelkezik ezzel a tulajdonsággal. Mumford például ehhez hasonlóan úgy vélekedik, hogy diszpozíció-realista az, aki szerint egy diszpozíció-tulajdonítás lehet igaz, bármiféle teszt igazsága nélkül, sőt anélkül, hogy egyáltalán képesek lennénk valamilyen teszt végrehajtására, sőt még az is lehet, hogy ennek lehetősége túl van minden lehetséges tudásunkon, konceptuális sémánkon. A kondicionális elemzés, vagy a kategoriális alap hívei ezzel szemben úgy tartják, hogy a diszpozicionális predikátumok valami

⁴⁰ Az egyszerűség kedvéért felteszem, hogy egy jelentésemélet egyben megértéseméletként is szolgál, ami szerintem plauzibilis elképzelés, bár közel sem evidens.

⁴¹ l. m. 247–248. o.

nem-diszpozicionálisra utalnak és/vagy az ezeket tartalmazó mondatokat más típusú tényekre vonatkozó mondatok teszik igazzá. Végző soron tehát azt mondhatjuk, hogy a vita egy naív realista – ezek képviselői lennének a kondicionális elemzés ellenfelei – és egy szofisztikált, redukciót alkalmazó realista – ezek az elemzés hívei – álláspont között zajlik.

Különösen izgalmassá válik a realizmus-antirealizmus kérdésében a helyzet akkor, amikor – mint esetünkben is – a reduktív osztály elemei közt szubjunktív kondicionálisokat találunk. Ezek hiányában viszonylag egyszerű eldönteni azt a kérdést, hogy a redukció involválja-e a kétértékűség feladását vagy sem, hiszen az adott fordítási séma mellett általában nem nehéz eldönteni, hogy létezik-e az adott osztály egy mondatát igazra vagy hamisra értékelő reduktív osztálybeli igaz vagy hamis mondat vagy mondatosztály. A szubjunktív kondicionálisok esetében azonban nem olyan egyszerű megadni az igazságfeltételeket. Persze, ha az adott mondatosztály tekintetében valaki eleve realista – vagyis érvényesnek tartja rá a kétértékűség elvét és a jelentésnek az igazságfeltételekben történő megadását –, akkor, ha emellett meg is engedi az adott mondat szubjunktív kondicionális(ok)ra történő fordítását, az eredeti mondat igazsága vagy hamissága mindenkor garantálni fogja számára a szubjunktív kondicionális igazságot vagy hamisságát. Ennek megfelelően a diszpozíció-realista szerint, ha igaz is, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatnak helyes fordítása az, hogy „ha t -ben s lenne a helyzet, akkor x $t+\delta$ -ban r választ adná”, ez utóbbi ha igaz, azért igaz, mert igaz, hogy „ x t -ben rendelkezik a D diszpozicionális tulajdonsággal”. Vagyis – mint azt az álláspont hívei gyakran hangoztatják is – a kondicionális igazságot az biztosítja, hogy a tárgy valóban rendelkezik a diszpozícióval, és ez a stimulus-reakció kapcsolattól teljesen független, és azt megelőző kérdés. Annak azonban, aki az adott osztály mondatainak tekintetében hajlik az antirealista megközelítésre, fordítva kell gondolkodnia. Számára a diszpozíció-tulajdonító mondat igazságának – és legtöbb esetben jelentésének is – lényeges meghatározója a reduktív osztályban szereplő szubjunktív kondicionális. Ennek megfelelően ez utóbbi jelentésének és igazságának megállapítása logikai elsőbbséget élvez, vagyis igazsága vagy hamissága nem következménye az adott osztálybeli mondat igazságának vagy hamisságának. A kondicionális elemzés híve számára ugyanis nem jelent informatív

választ az, hogy a szubjunktív kondicionális igazságát az biztosítja, hogy a tárgy rendelkezik a szóban forgó diszpozícióval. Mivel ezen álláspont szerint a szubjunktív kondicionális a diszpozíció-tulajdonító mondat jelentését adja meg, ezért az ilyen válasz gyakorlatilag csak a kérdés megismétlését jelentené.⁴² Az elemzés hívének tehát két választható út marad. Vagy más, a diszpozíció-tulajdonító mondatról független alapot keres a szubjunktív kondicionális igazságához, vagy feladja azt az elképzelést, hogy a szubjunktív kondicionálisok jelentését igazságfeltételeikben kéne megadni, ami a redukció jellegét tekintve azt is maga után vonja, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatok megértése nem valamilyen körülmények fennállásának vagy fenn nem állásának ismeretéből áll. Mindazok, akik a szubjunktív kondicionálisok igazságát és jelentését a lehetséges világok szemantikájában adják meg, az első utat választják. Mivel ekkor végül is eme reduktív osztály tekintetében teljesen realista attitűddel rendelkeznek, ezért nevezhetők a fenti taxonómia szerint szofisztikált realistáknak.

Milyen tényt keressenek tehát, amely igazzá teszi a kondicionális elemzés definiensét? Kézenfekvő lenne Lewis megoldása, amely a szubjunktív kondicionalist szintén a lehetséges világok szemantikájának segítségével elemzi, és – modális realista lévén – a lehetséges világokban állítható igaz mondatok jelentését ténynek kezeli, csakúgy, mint az aktuális és lehetséges világok közti „szomszédos” vagy „közeli” ralációt. Azonban a legtöbb szerző vonakodik elfogadni a modális realizmus álláspontját. Csakhogy aki nem szeretné az aktuális világ tárgyairól szóló mondatok jelentését a lehetséges világok tényeire hivatkozva megadni, az azzal a problémával kell szembenézzen, hogy a szubjunktív kondicionálisok így nem engedelmeskednek minden esetben a kétértékűség törvényének. Dummett példája⁴³ alapján, ha az alábbi három állítás igaz: a) $A \sqsupset C \vee \sim C$, b) $A \& C \sqsupset B$, c) $A \& \sim C \sqsupset \sim B$, akkor az $A \sqsupset B$ állítás sem nem igaz, sem nem hamis. Az egyetlen út tehát, amely biztosítja, hogy a szubjunktív kondicionálisok megfeleljenek a kétértékűségnek az, ha igazságukat végső soron valamilyen kategorikus állítás igazságára vezetjük vissza. Ez azonban nem más, mint vagy a naiv diszpozíció-

⁴² Ehhez lásd: Dummett (1982), 251. o.

⁴³ I. m. 251. o.

realista, vagy a fent jellemzett szofisztikált realista útja, amelyeknek megvannak a maguk nehézségei.

Azt, hogy voltaképpen a vitában szereplő felek egyaránt valamilyen realista koncepcióval rendelkeznek, jól mutatja az a tény, hogy mindkét oldal a hume-i koncepció állítólágos gyengéjeként említi, hogy az szembemegy azon intuíciónkkal, mely szerint, ha egy állítás igaz egy tárgyra, akkor kell lennie valaminek, ami ezt igazgá teszi. Ahogy azt (Martin 1997) egy példával megvilágítja, a híd megbízhatóságáról szóló állítás igazságához az kell, hogy valami fennálljon a híddal kapcsolatban (*something about the bridge*), és ez nem lehet teszt-események véges sora. És ez még a kontrafaktuális állításokra is igaz, vagyis itt is kell lennie egy aktuális ténynek, ami a lehetséges eseményekre vonatkozó állítást igazgá teszi. Ha igaz a pohárra, hogy ha leejtenénk széttörne, akkor ezt valaminek igazgá kell tennie. Kérdés persze, hogy mi lehet ez az „igazságtevő” olyan állítások esetében, minthogy „ha most a nyaralóban lennék, akkor Budapesttől 30 kilométerre lennék”, nem is beszélve a, „ha a nagyapámnak kereke lett volna, omnibusz lett volna” típusú mondatokról. Milyen velem vagy a nagyapámmal kapcsolatos tény az, amely igazgá teszi ezeket a mondatokat? Nyilvánvaló, hogy ez a realista ihletettségű ellenvetés abból a meggyőződésből származik, hogy minden értelmes állítás vagy igaz vagy hamis, és ez utóbbi pedig valamiképpen bizonyos tények fennállásának vagy fenn nem állásának a függvénye. Mint azonban már említettem, egy valódi antirealista nem osztja ezen meggyőződéseket.

Az 1.3 fejezetben láttuk, hogy a kondicionális elemzés megújítására, megmentésére tett kísérletek ez idáig nem voltak túl eredményesek, mivel ezek általában vitatott metafizikai vagy tudományfilozófiai előfeltevéseken nyugszanak. Ez az eredmény álláspontom szerint nem jelenti azt, hogy a kondicionális elemzés ellenfeleinek többségével egyetértésben feltétlenül realistának, pontosabban naiv realistának kéne lennünk a diszpozíciókkal kapcsolatban. Még mindig nyitva marad ugyanis előttünk a valóban antirealista megközelítés. Hogy jobban megértsük mi indokolja egy valódi antirealista megközelítés felvetését, vegyük szemügyre Malzkorn példáját, mely a sötétben ülő piros kaméleonról szól, akire nézve igaz, hogy ha nappali fény érné, akkor zöld lenne. Nyilvánvaló, hogy ha a kaméleon olyan gyorsan váltaná a színét, ha nappali fény éri – amikor is, tegyük föl, sosem piros –, hogy

az előtte meglévő színét sosem érzékelnénk, akkor egyszerűen sosem hívnánk pirosnak, mert nem volna rá semmilyen episztemikus okunk! Pontosan ez a helyzet véleményem szerint minden „finkish” diszpozíció esetén. Azt a vezetékét, amelyik *sosem* vezeti az áramot, amikor fogyasztót kapcsolunk rá, *sosem* hívnánk élő vezetéknek. Ha azt mondom, hogy „A fiaim kis elefántos poharai közül az egyik rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy egy igazi varázsló bizonyos varázsigéire törhetatlenné válik”, akkor vajon olyan mondatot mondtam-e, ami vagy igaz vagy hamis, függetlenül attól, hogy jön-e ilyen varázsló – legfeljebb én jelenleg nem vagyok képes az igazság kérdésében dönteni? Sőt, ha jön a varázsló, a poharak pedig mégis eltörnek, attól még tényleg lehetséges, hogy korábban igaz volt rájuk a fenti diszpozíció? Az igenlő válasz ezekre a kérdésekre számomra meglehetősen abszurdnak, kontraintuitívnek tűnik. Ugyanez a helyzet az ellenszerek által elfedett diszpozíciók esetében is. Nem hívjuk mérgezőnek az olyan bogyót, amelyet ha bekapunk, akkor a szervezetünk elkezd olyan ellenanyagot termelni, ami hatástalanítja a bogyóban lévő méreganyagokat. Gyanítom, ha az embereknek nem lenne májuk, akkor sok, ma táplálékként fogyasztott anyag mérgező lenne. Vagy vegyük a tömeg példáját. Ha egy feltételezetten m tömegű tárgy minden olyan esetben, amikor f erővel gyorsítom, m' -re változtatja tömegét – amit onnan tudunk meg, hogy f hatására olyan a -val gyorsul, melyre az áll, hogy $f/a = m'$ –, akkor bár lehet, hogy eleinte hitetlenkedünk, egypár kísérlet után biztosan nem tartanánk ki amellett, hogy a tárgy igazából m tömegű, csak az elvégzett kísérletek idejére változtatja meg tömegét. Valószínűleg tévedésnek minősítenénk korábbi álláspontunkat. Nem arról van tehát szó, hogy a bogyó mérgező, csak sosem manifesztálódik e tulajdonsága, hanem ismét csak arra jutunk, hogy nem lehet a diszpozíció-tulajdonító mondatok igazságát a megfigyelt stimulus-reakció kapcsolatoktól függetlenül kezelni. Úgy gondolom, nagyon is van valami megfontolandó Ryle eredeti „következtetési jogosítvány” elméletében, melynek lényeges része, hogy „ha a manifesztációban szereplő eseményeket leíró mondatok nem lennének *néha* igazak, akkor a diszpozíciót leíróak soha nem lennének azok”.⁴⁴

⁴⁴ Ryle (1999), 147. o.

A gondok persze a nem-manifesztálódott, vagy soha nem manifesztálódó diszpozíciók kapcsán merülnek fel, mint például Mellor sokat idézett példája a robbanás ellen védett atomreaktorról. Álláspontom szerint ez teljesen ugyanaz a probléma, mint az egyszeri okság kérdése a hume-i kauzalitás-fogalom kapcsán. A szokásos válasz erre az, hogy általában asszociációs szabályokkal, indukcióval oldjuk meg a problémát, Quine megfogalmazása szerint „kikerekítjük” a ténylegesen ismert eseteket természetes fajtákká. De ha ez nem lehetséges, akkor úgy vélem tényleg nem adunk igazságértéket az *A* okozza *B*-t mondatoknak, ahogy ily módon szerintem a diszpozíció-tulajdonító mondatoknak sem. És e felfogásnak tényleg pontosan az a következménye, hogy nem lesz értelme a törékenységnek, amíg valami valamikor össze nem törik. Mellor szerint persze ez végzetes ellenérv a ryle-i megközelítéssel szemben,⁴⁵ szerintem azonban nincs ezzel semmi baj. Teljesen megalapozatlan és értelmetlen tehát diszpozíciót tulajdonítani egy tárgynak a saját, vagy hozzá valamilyen értelemben hasonló tárgyak mutatott viselkedésétől függetlenül. Ehhez kvázi „oda kéne menni” és valamiféle osztenzív definícióval „rámutatni” a szóban forgó diszpozícióra, amelynek még a pusztja lehetősége sem áll fenn. Mindezek a példák azt sugallják, hogy nem feltétlenül a kondicionális elemzéssel van baj, hanem sokkal inkább azzal, ha e szubjunktív kondicionálisokat realista módon akarjuk interpretálni.

Úgy tűnik, hogy a témához hozzászóló szerzők többsége felteszi, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatok redukálhatatlanságát hirdető naiv realista állásponttal szemben csak egy szofisztikált realizmus állhat. A vita résztvevői közül talán csak Bird és egyes momentumokban Mumford álláspontjában fedezhetők fel valódi antirealista elemek. Mumford például antirealista azokkal a diszpozíciókkal szemben, amelyek nem bírnak kauzális alappal. Ezeknél szerinte semmi nincs, ami betöltené a kauzális szerepet. Az ilyen dolog egyszerűen *így viselkedik*, és ez „kemény tény”, aminek nincs további magyarázata. Ez valóban, a dummetti értelemben antirealista álláspontnak tűnik, hiszen, ha az adott viselkedés nem következik be (reduktív osztály), akkor semmi sincs, ami a diszpozíció-tulajdonító mondatokat (vitatott osztály) igazzá vagy

⁴⁵ Mellor (1974), 166. o.

hamissá teszi. E szórványos megnyilatkozásokhoz csatlakozván úgy vélem, érdemes lenne egy olyan elméletet kialakítani, amely megengedi, hogy a reduktív mondatként szereplő kondicionálisok adott esetben ne legyenek se igazak, se hamisak. Magukat e mondatokat – és ebből kifolyólag a diszpozíció-tulajdonító mondatokat is – persze ettől függetlenül megérténénk, kifejezésüknek értelmes jelentést tulajdonítanánk, ami azt mutatja, hogy e mondatok megértése nem igazságfeltételeik ismeretében állna e megközelítés szerint. Ez, azt hiszem, jobban megfelel a diszpozíció-tulajdonító mondatok valós használatának, mint akár az az elképzelés, hogy ilyenkor lehetséges világok tényeit vesszük figyelembe, akár az, hogy a diszpozíció-tulajdonító mondatokat minden megfigyelhető jelenségtől vagy más tulajdonsággal való kapcsolatától függetlenül értelmezzük.⁴⁶

Irodalomjegyzék

- Armstrong, D. M. (1997): *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press .
- Bird, A. (1998): „Dispositions and Antidotes”, *Philosophical Quarterly* 48, 227–234. o.
- Bird, A. (2000): „Further antidotes: A response to Gundersen”, *Philosophical Quarterly* 50, 229–233. o.
- Blackburn, S. (1990): „Filling in Space”, *Analysis* 50, 62–65. o.
- Cartwright, N. (1997): „Where Do Laws of Nature Come From?”, *Dialectica* 51, 65–78. o.
- Dummett, M. (1982): „Realism”, *Synthese* 52, 55–112. o.
- Ellis, B. and Lierse, C. (1994): „Dispositional Essentialism”, *Australasian Journal of Philosophy* 72, 27–45. o.
- Gundersen, L. (2000): „Bird on Dispositions and Antidotes”, *Philosophical Quarterly* 50, 227–229. o.

⁴⁶ Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Farkas Katalinnak és különösen Tózsér Jánosnak, akik a tanulmány korábbi változatait kommentálták és hasznos tanácsokkal láttak el a végleges verzió megírását illetően.

- Gundersen, L. (2002): „In defence of the conditional account of dispositions”, *Synthese* 130, 389–411. o.
- Handfield T. (2001): „Dispositional essentialism and the possibility of a law-abiding miracle”, *Philosophical Quarterly* 51, 484–494. o.
- Harré, R. (1997): „Is There a Basic Ontology for the Physical Sciences?”, *Dialectica* 51, 17–34. o.
- Holton R. (1999): „Dispositions all the way round”, *Analysis* 59, 9–14. o.
- Kvanvig JL. (1999): „Lewis on finkish dispositions (Counterfactual approach)”, *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 703–710. o.
- Lewis, D. (1997): „Finkish Dispositions”, *Philosophical Quarterly* 47, 143–158. o.
- Malzkorn W. (2001): „Defining disposition concepts: A brief history of the problem.”, *Studies in History and Philosophy of Science* 32a, 335–353. o.
- Malzkorn W. (2000): „Realism, functionalism and conditional analysis of dispositions”, *Philosophical Quarterly* 50, 452–469. o.
- Martin, C. B. and Heil J. (1998): „Rules and powers (Dispositionalism)”, *Nous* suppl. S, 283–312. o.
- Martin, C. B. (1994): „Dispositions and Conditionals”, *Philosophical Quarterly*, 44, 1–8. o.
- Martin, C. B. (1997): „On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back”, *Synthese* 112, 193–231. o.
- McKittrick J. (2003): „The bare metaphysical possibility of bare dispositions (causal basis)”, *Philosophy and Phenomenological Research* 66, 349–369. o.
- Mellor D. H. (2000): „The semantics and ontology of dispositions”, *Mind* 109, 757–780. o.
- Mellor, D. H. (1974): „In Defence of Dispositions”, *Philosophical Review* 83, 157–181. o.
- Molnar, G. (1999): „Are Dispositions Reducible?”, *Philosophical Quarterly* 49, 1–17. o-
- Mumford S. (1996): „Conditionals, functional essences and Martin on dispositions”, *Philosophical Quarterly* 46, 86–92. p.
- Mumford S. (1995): „Ellis and Lierse on dispositional essentialism”, *Australasian Journal of Philosophy* 73, 606–612. o.
- Mumford, S. (2001): „Realism and the conditional analysis of dispositions: Reply to Malzkorn”, *Philosophical Quarterly* 51, 375–378. o.

- Prior, E. W. — Pargetter, R. — Jackson, F. (1982): „Three Theses About Dispositions”, *American Philosophical Quarterly* 19, 251–257. o.
- Robinson, H. (1982): *Matter and Sense*, Cambridge University Press
- Ryder, D.: „Critical notice of Stephen Mumford’s *Dispositions*”, <http://homepage.mac.com/ancientportraits/drsite/Mumford.pdf>
- Ryle, G. (1999): *A szellem fogalma*, Osiris Budapest.
- Shoemaker, S. (1997): „Causality and Properties”, in Mellor and Oliver (eds.): *Properties*, Oxford University Press, 228–254. o.

Summary

Are Dispositions Realistic?

My aim in this paper is twofold. The first goal is to display and investigate the contemporary debate over the semantics and metaphysics of dispositions. While various areas of philosophy have made frequent appeal to dispositions, it was not until the last decades of the 20th century that precise analysis of this notion began. According to my interpretation, the debate is staged between a realist and an anti-realist position about dispositions. In semantics, this means that the antirealists accept the classical conditional analysis of disposition-ascriptive sentences, while from the realist’s point of view, the truth of a conditional statement is neither sufficient nor necessary for the truth of the corresponding dispositional claim. In metaphysics, the main disagreement between the two positions consists in the

question: do dispositional properties have the same causal power as the so-called categorial ones? Or are they only second-order properties over causally effective first-order categorial properties? The realists opt for the first alternative, the antirealists, for the second.

The second goal of the paper is showing that both parts of the debate have realist presuppositions. Indeed, the so-called antirealists are, in my opinion quasi-realists, to borrow Michael Dummett’s term. Consequently, even though I agree that realist arguments can be defended against the proposed antirealist objections, I do not take this to mean that there cannot be a genuine antirealist approach to the semantics and metaphysics of dispositions. Such an approach would be fruitful and more faithful to many of our intuitions about dispositions.

A DESKRIPTÍV NÉVADÁS NYITOTT KÉRDÉSEI*

VECSEY ZOLTÁN

Kripke a referencia rögzítéséről

A tulajdonnevek klasszikus leíráselméletét *Naming and Necessity* című munkájában Kripke három különböző szempontból bírálja. Az episztemikus ellenérv szerint a köznyelvben használatos szokványos tulajdonnevek azért nem lehetnek határozott leírások szinonimái vagy rejtett rövidítései, mert a nevek és a leírások kompetens használatát eltérő ismeretfeltételek szabályozzák. A modális ellenérv azon a belátáson alapul, hogy a tulajdonnevek minden lehetséges világállapotban megőrzik referenseiket, a határozott leírások jelentése hipotetikus helyzetekben azonban megváltozhat. Szemantikai ellenérvében Kripke azt állítja, hogy a tulajdonnevek referenseinek és a tulajdonnevekkel asszociált határozott leírások denotátumainak azonosságát lingvisztikai bizonyítékokkal nem lehet meggyőzően alátámasztani.

Napjainkban széles körben elfogadott értelmezésnek számít, hogy Kripke leíráselméletekkel szemben felvázolt érveit önállóan, egymástól függetlenül is ki lehet fejteni. A *Naming and Necessity* értelmezői ugyanakkor ritkán említik meg, hogy a tulajdonnevek episztemikus, modális és szemantikai tulajdonságairól alkotott elgondolását Kripke egy alapvető felismerésre támaszkodva vázolta fel. Arról a felismerésről van szó, amely a tulajdonnevek – és a névként funkcionáló szinguláris elméleti terminusok vonatkozásában kategorikus különbséget tesz a

* A tanulmány megírását a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta. Köszönettel tartozom Szabó Erzsébetnek, aki értékes észrevételeivel segítette a szöveg végső megformálását.

jelentés megadása és a referencia rögzítése között. A *Naming and Necessity* megjelenését megelőző időszakban a leíráselmélet képviselői arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a tulajdonnevek egyszerű szintaktikai szerkezete mögött összetett szemantikai struktúra húzódik meg. Bizonyíthatónak tekintették, hogy a logikai-szemantikai elemzés eszközeivel a szokványos tulajdonnevek jelentése referensekre és a referensek megadási módjaira (G. Frege, 1892), határozott leírásokra (B. Russell, 1912), illetve határozott leírásokból álló diszjunktív szekvenciákra bontható (J. Searle, 1958). Kripke kritikai megjegyzése szerint a leíráselmélet hívei nem vették figyelembe, hogy a szemantikai struktúra elemzésében két különböző összefüggésben lehet használni a 'leírás' fogalmát. Leírással megadható egyrészt egy tulajdonnév vagy egy szinguláris terminus mondatbeli jelentése. A leírás ilyen esetben megadja a nevek feltételezett szinonimáit. Másrészt a leírások rögzíthetik egy tulajdonnév referenciáját. Erre elsősorban akkor nyílik lehetőség, amikor új neveket vezetünk be a hétköznapi vagy a tudományos nyelvhasználatba. A jelentés megadása és a referencia rögzítése a lingvisztikai elemzés szempontjából tehát két különböző eljárásnak számít. Kripke egyértelmű ítélete szerint a tulajdonnevek jelentése nem adható meg szinonim határozott leírásokkal, azt azonban elfogadja, hogy a referencia meghatározásában bizonyos körülmények között szerepet kaphatnak a leírások is.

Ha részleteiben vesszük szemügyre, Kripke álláspontja rendkívül érdekes. A jelentés megadása és a referencia rögzítése között felfedezett kategorikus különbség alapvető fontosságú a *Naming and Necessity* egész érvrendszere szempontjából. Nem véletlen, hogy az első két előadás gondolatmenete többször is visszakanyarodik ehhez a kérdéshez (1972, 274 sk., 290, 302), két hosszabb lábjegyzet pedig további tisztázó megjegyzéseket csatol a főszöveghez (1972, 349–350). Néhány szemléletes példa elemzése alapján az említett helyeken Kripke megkísérli rekonstruálni, miként jön létre a tulajdonnevek és az általuk megnevezett tárgyak közötti kapcsolat. A kérdés az, hogy hogyan és milyen körülmények között történik a névadás szokványos eseteiben a referencia eredeti rögzítése. Kripke elemzéseiből a következő vázlatos kép bontakozik ki. Egy névadási „ceremónia” keretében a névadók nevet adnak egy tárgynak. Ha a ceremónia során az elnevezendő tárgy empirikus módon azonosítható, akkor *osztenzív névadásról* beszélhetünk,

ha a tárgy pusztán határozott leírások alapján definiálható, akkor *deskriptív névadásról* van szó. Akármelyik változatában történjen is a névadás, Kripke megállapítása szerint kiemelt elméleti jelentősége van annak a ténynek, hogy a névadási ceremónia során a névadók egyértelműen determinálják a bevezetett név referenciáját.

E vázlatos rekonstrukcióból több következtetés is levonható. A referencia rögzítésének körülményeire hivatkozva alátámasztható például a merev jelölés hipotézise: a tulajdonnevek azért nem érzékenyek a modális kontextusokra, mert a név és a megnevezett összetartozását az eredeti névadási ceremónia egyértelműen és visszavonhatatlanul rögzíti. De magyarázatot nyer az a kérdés is, hogy a névadás eredeti aktusa után miért lesz meghatározó kommunikációs szerepe a névhasználat kauzális-történeti láncolatának és a beszélők e láncolattal összhangban álló referáló szándékának: egy adott tulajdonnévvel azért lehet sikeresen referálni egy meghatározott tárgyra, mert a nevek későbbi használatuk során is megőrzik a névadás alkalmával rögzített eredeti referenseiket. Ha a névadási ceremónia alkalmával a tulajdonnevek egyértelműen és visszavonhatatlanul összekapcsolódnak a megnevezett tárgyakkal, akkor ezenfelül az is beláthatóvá válik, hogy a sikeres referálás érdekében miért nem kell a referensek megadási módjaira vagy a referenseket individuáló határozott leírásokra asszociálniuk a nevek kompetens használóinak.

Kripke tehát több szempontból is képes kiaknázni a jelentés megadása és a referencia rögzítése között felfedezett különbséget. Mivel véleménye szerint a referencia rögzítése még a deskriptív névadás eseteiben sem azonos szinonimák megadásával, a tulajdonnevek jelentésstruktúrájáról alkotott leíráselmélet elutasításához – legalábbis a leíráselmélet Frege, Russell és Searle által javasolt változatának elutasításához¹ – ez a különbségtétel megfelelő elméleti kiindulópontot

¹ A leíráselmélet újabb változatai már figyelembe veszik Kripke ellenvetéseit. Katz (1994, 2001) metalingvisztikai elmélete szerint például a nevek jelentésében nem mutatható ki olyan leíró összetevő, ami meghatározná a referenciát. A jelentésstruktúra leíró komponensét Katz ezért nem referenciális, hanem metalingvisztikai nézőpontból definiálja: az a tárgy, amely az 'N' nevet viseli. A metalingvisztikai elmélet Katz szerint mentes a klasszikus leíráselmélet problémáitól, összeegyeztethető Kripke névadásra vonatkozó nézeteivel, és

jelent. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy a leíráselméletekkel szemben kidolgozott episztemikus, modális és szemantikai ellenérvek háttérben a névadás jelentőségének felismerése áll.²

Mindehhez hozzá kell tenni, hogy vázlatos előadásmódja ellenére a *Naming and Necessity* meglehetősen árnyalt képet ad a leíráselméletekkel szembeállítható kritikai érvekről. Kripke elképzelhetőnek tart például olyan névadási helyzeteket, amikor a leíráselmélet állításai részben igazolhatóak. Ilyen speciális esetnek számít a már említett deskriptív névadás. A második előadás néhány példát is említ. Emeljük ki kettőt ezek közül. Mielőtt még azonosíthatók volna a hírhedt londoni sorozatgyilkosság feltételezett elkövetőjét, a nyomozók már 'Hasfelmetsző Jack' néven emlegették a gyanúsítottat (1972, 291). Mielőtt Le Verrier optikai eszközökkel megfigyelhetett volna egy számításai alapján létező bolygót, már a 'Neptunusz' nevet használta a hipotetikus égitest megjelölésére (1972, 347). Ezekben az esetekben a névadók – a londoni nyomozók és a csillagász Le Verrier – kétségtől határozott leírások alapján rögzítették az általuk bevezetett tulajdonnevek – 'Hasfelmetsző Jack' és 'Neptunusz' – referenciáját. A névadási ceremónia feltehetően a következő formában történt.

- (1) A kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője = Hasfelmetsző Jack
- (2) Az Uránusz pályáját módosító égitest = Neptunusz

Kripke értelmezésében a referenciális azonosságot kifejező egyenlőségjel bal oldalán álló határozott leírások és az egyenlőségjel jobb oldalán álló tulajdonnevek csak látszólag szinonimák. 'A kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője' és 'az Uránusz pályáját módosító égitest' leírások közreműködnek ugyan a 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Neptunusz' név

jobban megfelel az empirikus nyelvi adatoknak. Katz elgondolásának kritikájához lásd: Braun (1995). A kauzális leíráselmélet képviselői, például Kroon (1987) és Jackson (1998), ezzel szemben úgy látják, hogy a nevekkel asszociált leírások a névhasználat kauzális történetét tartalmazzák.

² Ez nem túl nagy meglepetés, ha az előadások címében szereplő 'Naming' kifejezésre gondolunk. Az viszont különös, hogy a *Naming and Necessity* értelmezői a névadás szerepére vonatkozó zseniális meglátásokat nem szokták a mű alap gondolataként tárgyalni.

referenciájának eredeti rögzítésében, a névhasználat szabályozásában további szerepük azonban már nincs. Amint azt több helyen is olvashatjuk, a leíráselmélet szemantikai struktúrára vonatkozó tézisei csak ebben a módosított, igen korlátozott értelemben fogadhatóak el (1972, 331, 349).

Érveléstechnikai szempontból Kripke álláspontja azért tűnhet érdekesnek, mert a leírások szemantikai szerepéről alkotott hagyományos felfogást úgy alakítja át, hogy érveinek felvázolása közben a tulajdonnevek jelentéstartalmának kérdését pozitív értelemben valójában nem is tárgyalja. Frege, Russell és Searle nézeteinek suggeratív bírálata alapján nyilvánvalóvá válik, hogy a hétköznapi nyelvhasználatban mit *nem* tartalmazhatnak, és mivel *nem* lehetnek egyenértékűek a szokványos tulajdonnevek, a *Naming and Necessity* lapjain viszont nem találunk a tulajdonnevek „tényleges” szemantikai tartalmára vonatkozó szöveghelyeket. Ebben a kérdésben a *Naming and Necessity* értelmezői a pozitív állásfoglalás hiánya miatt csak Kripke vázlatos okfejtésének logikai kibővítésére hagyatkozhatnak, ami a szemantikai tartalom kérdésének komplexitását tekintve meglehetősen kockázatos elméleti vállalkozásnak látszik.

Illusztrációképpen vessünk ismét egy pillantást az előbbi példákra. Tegyük fel, hogy a londoni nyomozók valóban a feltételezett tettes azonosítása előtt, pusztán egy véletlenszerűen megformált határozott leírásra hagyatkozva vezették be nyelvhasználatukba a 'Hasfelmetsző Jack' nevet, megközelítőleg azon a módon, ahogyan azt (1) bemutatja. Ha Kripke lingvisztikai mechanizmusokról adott helyzetleírása helytálló, akkor ezzel a névadási aktussal a névadók egyértelműen rögzítették a 'Hasfelmetsző Jack' tulajdonnév szemantikai referensét. Itt érdemes megemlíteni, hogy a 'szemantikai referens' szakkifejezést Kripke a megszokott formában használja előadásaiában: '*N*' referense *o*, ahol konkrét esetekben *N* egy névvel – tulajdonnévvel vagy tulajdonnévként funkcionáló szinguláris terminussal – *o* pedig egy materiális vagy absztrakt tárgygal helyettesíthető.

E kifejezés definícióját és a bevezető oldalak milliánus hangvételű utalásait követve (1972, 254–255) talán kiindulhatunk abból a megállapításhól, hogy egy tulajdonnév szemantikai tartalmát Kripke feltehetően azzal a tárggyal azonosítaná, amire a név a kompetens beszélők használatában a hétköznapi kontextusok többségében referál. Ennél a

feltételezésnél azonban mindjárt egy látványos problémába ütközünk. Ha példánkban a nyomozók már a gyanúsított azonosítása előtt bevezették nyelvhasználatukba a 'Hasfelmetsző Jack' tulajdonnevet, akkor mire vagy kire referáltak 'a kegyetlen sorozatgyilkosság, elkövetője' határozott leírással? Ki volt az a személy, aki a név bevezetésének pillanatában megfelelt a határozott leírás által reprezentált kritériumoknak? A névadás pillanatában és a név használatának első szakaszában – egészen addig, amíg nem vált ismertté az első feltételezett elkövető – faktuális értelemben ezt nyilván nem lehetett tudni.

A problémát itt két intuitíve helyesnek tűnő, ám egymással összeegyeztethetetlen álláspont okozza. Nyelvi intuíciónk egyrészt azt sugallják, hogy nyelvhasználatba való bevezetése után a 'Hasfelmetsző Jack' név a szokványos tulajdonnevekhez hasonló módon viselkedett. Merev jelölőként nem volt érzékeny a modális kontextusokra, leírások közvetítése nélkül referált egy meghatározott személyre, és hétköznapi használata során megőrizte eredeti szemantikai tulajdonságait. Másrészt azt gyanítjuk, hogy a londoni nyomozók egy referenciális deficittel megterhelt nevet alkottak deskriptív névadásukkal: a 'Hasfelmetsző Jack' névhez – használatának egy bizonyos szakaszában – nem tartozott egyértelműen meghatározott *o* szemantikai referens.³ Egy referenciális deficittel megterhelt tulajdonnév viszont aligha nevezhető szokványos tulajdonnévnek, és első pillantásra az sem tűnik magától értetődőnek, hogy a 'Hasfelmetsző Jack' típusú tulajdonnevek szemantikai tartalmának meghatározásához melyik intuíciónkat kellene felülvizsgálnunk és esetlegesen elvetnünk.

Deskriptív nevek Evans elméletében

A konfliktus egyik lehetséges feloldásához Kripke nézeteinek részleges módosításával lehet eljutni. A *Naming and Necessity* megközelítésmódjával összhangban leszögezhetjük, hogy az osztenzív névadási ceremóniával bevezetett tulajdonnevek szemantikai tartalma a nevek referenseivel azonos, de kiegészítésképpen hozzátehetjük, hogy a

³ Le Verrier 'Neptunusz' esetére ugyanez érvényes.

határozott leírásokkal bevezetett tulajdonnevek referenseiken kívül deskriptív jelentéstartalommal is rendelkeznek. A 'deskriptív név' fogalmának bevezetésével ezt a megoldást először Gareth Evans (1979) vetette fel.⁴ Evans megítélése szerint a 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Nep-tunusz' tulajdonnevekhez hasonló deskriptív nevek viszonylag ritkán fordulnak elő a hétköznapi nyelvhasználatban. Kivételes helyzetük szemantikai tulajdonságaikban is megmutatkozik. A deskriptív nevek ugyanis a referáló kifejezések osztályához tartoznak, ugyanúgy, mint bármely szokványos tulajdonnév, de bevezetésük körülményei miatt szemantikai profiljukhoz leíró tartalmú információk is tartoznak. Amikor szokványos tulajdonnévként használjuk a 'Hasfelmetsző Jack' nevet, Evans szerint a használat konstitutív részeként mintegy örököljük a névhez kapcsolódó információkat is (1979, 162–163). Ez csak úgy lehetséges, ha 'a kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője' leírás információs jelentéstartalma és a 'Hasfelmetsző Jack' név között a névadási ceremónia során szoros asszociatív kapcsolat jön létre. Evans javaslata éppen ezen a lényeges ponton módosítja Kripke névadásról vallott nézeteit. Észre kell vennünk, hangsúlyozza Evans, hogy a deskriptív névadás eseteiben a határozott leírás egy meghatározott szemantikai referens helyett pusztán identifikáló információt kapcsol a bevezetendő tulajdonnévhez. A névadás alkalmával csak a bevezetendő név és az identifikáló információ között jön létre szemantikai reláció. A későbbi használat szempontjából ezért voltaképpen közömbös, hogy a 'Hasfelmetsző Jack' tulajdonnév bevezetésének pillanatában – az 1880-as évek végén – nem referált *de re* módban egy egyértelműen azonosítható személyre. Egy deskriptív név meghatározott referens hiányában is névként viselkedhet, annak az identifikáló információnak köszönhetően, amit a név használói az eredeti definícióhoz kapcsolódó kommunikációs helyzetekben áthagyományoznak egymásnak. Aki ismeri 'a

⁴ A deskriptív nevek kérdését az újabb irodalomban Reimer (2004) és Jeshion (2004) tárgyalja. Soames (2002) értelmezésében csak azok a tulajdonnevekből és közszavakból álló komplex kifejezések számítanak deskriptív – pontosabban: részlegesen deskriptív – neveknek, amelyek megfelelnek 'az x : $Fx \ \& \ x = y$ ' szerkezetnek, és a merev jelölőkhöz hasonlóan viselkednek. Soames elemzése alapján ide sorolhatjuk például a 'Princeton Egyetem' nevet: az x : x egyetem $\& \ x = y$, ahol az y változóhoz a név referensét rendeljük.

kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője’ leírás információs jelentéstartalmát, és a bűntettel összefüggő kontextusokban következatosan erre a jelentéstartalomra asszociál a ‘Hasfelmetsző Jack’ név hallatán, kompetens névhasználónak számít. E tudás birtokában még azzal is tisztában lesznek a név használói, hogy milyen nyelven kívüli feltételnek kell teljesülnie, hogy igaz legyen egy olyan mondat, amelyben előfordul a név. Nevezetesen: tudni fogják, hogy Hasfelmetsző Jacknek rendelkeznie kell a-kegyetlen-sorozatgyilkosság-elkövetőjének-lenni tulajdonsággal.

Kétségtelen, hogy a névhasználat elterjedésével és a név viselőjére vonatkozó ismeretek bővülésével a deskriptív nevekhez társított információ szerkezete jelentős mértékben módosulhat. Evans nem zárja ki ezt a lehetőséget, de úgy véli, hogy amíg egy deskriptív név megtartja asszociatív kapcsolatát a bevezetésekor használt leírás eredeti információs tartalmával, az esetleges változások nem okozhatnak kommunikációs nehézséget. Ilyen esetekben a név „egy kritériummal meghatározott” név marad (1979, 181). Nem kell tehát attól tartanunk, hogy körmönfont nyelvfilozófiai mutatóványainkban a ‘Hasfelmetsző Jack’ tulajdonnév ma értelmetlen jelsorozatként szerepel. Evans elegáns magyarázata, úgy tűnik, hatásosan semlegesíti azt az intuitív megglátást, mely szerint a deskriptív névadás referenciális deficittel megterhelt neveket vezet be a köznyelvbe.

Evans okfejtése nemcsak elegáns, hanem mértéktartó is. Éppen csak annyit változtat a kripkei nézeteken, amennyi elegendő a deskriptív módon bevezetett tulajdonnevek tartalmának és használatának ellentmondásmentes értelmezéséhez. Eleganciája és mértékletessége ellenére van azonban egy komoly hibája: nem érvényes minden esetre.

Evans egyáltalán nem mérlegeli azt a lehetőséget, hogy a deskriptív nevek esetleg különböző típusokba tartozhatnak.⁵ Kripke ‘Hasfelmetsző

⁵ Jeshion (2004) helyesen állapítja meg, hogy Evans nyomán két előítélet terjedt el a szakirodalomban. Az egyik előítélet szerint a köznyelvben ritkán fordulnak elő deskriptív nevek, a másik szerint deskriptív neveket bárki megkötések nélkül, szabadon létrehozhat. Jeshion úgy látja, hogy egyik előítélet sem tartható. Vö. Jeshion (2004, 594).

Jack' és 'Neptunusz'⁶ példáit kölcsönvéve a deskriptív neveket a nevek egységes osztályaként kezeli. Részletesebb elemzéssel azonban már ebben a két példában is felfedezhetünk olyan szerkezeti különbséget, ami megkérdőjelezi az egységes osztályozás érvényét. A londoni nyomozók 1888-ban minden bizonnyal tudták, hogy a sorozatos bűntetteket egyetlen férfi követte el, noha e férfi kilétét homály fedte. Feltehetően ezért kezdték el használni – kommunikációjuk egyszerűsítése érdekében vagy más pragmatikus megfontolásra hivatkozva – a 'Hasfelmetsző Jack' nevet. 'A kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője' határozott leírással ideiglenesen új nevet adtak az ismeretlen gyanúsítottnak, aki osztenzív névadással eredetileg talán a 'Montague John Druitt' vagy a 'Francis J. Tumblety' nevet kapta, ezt még ma sem lehet teljes bizonyossággal tudni.⁷ A Le Verrier által bevezetett 'Neptunusz' név ezzel szemben egy olyan *o* tárgyra referált, amelyhez a névadást megelőzően még nem tartozott megkülönböztető *N* tulajdonnév. A 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Neptunusz' tulajdonnevekhez rendelt referensek szemantikai státusa emiatt eltérő: az előbbi már szerepelt egy névadási ceremóniában, az utóbbi viszont még nem.

Ennél azonban jóval határozottabb különbségek is adódhatnak, ha a névadók olyan deskriptív nevet vagy terminust vezetnek be a köznyelvbe, amelyhez sem bevezetése pillanatában, sem használatának későbbi fázisaiban nem tartozik szemantikai referens. Ismert példa erre az esetre a 'Vulkánusz' tulajdonnév és a 'phlogiston' tudományos terminus. Két 19. századi csillagász, J. Babinet és U. Le Verrier a Merkúr bolygó viselkedésében tapasztalható keringési rendellenességeket egy addig még meg nem figyelt égitest pályamódosító hatásával magyarázta. E hipotetikus égitest azonosítására vezették be a 'Vulkánusz' deskriptív nevet. A 18. században a vitalizmussal rokonszenvező kémikus, George E. Stahl az égés mechanizmusainak tanulmányozása közben egy új természeti fajta létezését feltételezte, amit 'phlogiston'

⁶ Evans valójában a 'Vulkánusz' tulajdonnevet említi. A 'Vulkánusz' név szerkezete, amint azt az alábbiakban látni fogjuk, erőteljesen eltér a 'Neptunusz' név szerkezetétől.

⁷ Az ügy dokumentációja elérhető a *Metropolitan Police* oldalán: www.met.police.uk/history/ripper.htm

névre keresztelt. A megfelelő névadási ceremóniák sematikus formája a következő lehetett:

(3) A Naprendszer tizedik bolygója = Vulkánusz

(4) Az égés és az oxidáció alapjául szolgáló szubsztancia = phlogiston

A későbbi tudományos kutatások során bizonyossá vált, hogy egyik hipotézis esetében sem volt olyan *o* tárgy, ami megfelelt volna a határozott leírásokban megfogalmazott deskriptív kritériumoknak. Naprendszerünkben nincs tizedik bolygó, és nem létezik olyan szubsztancia, amire visszavezethetnénk az égés és az oxidáció folyamatait. Kiderült tehát, hogy Babinet, Le Verrier és Stahl szemantikai referens nélküli neveket vezetett be a tudományos nyelvhasználatba. Ennek az az egyik következménye, hogy a 'Vulkánusz' névvel, illetve a 'phlogiston' terminussal a mai névhasználók sem tudnak *de re* módon tárgyakra referálni.

Ha Evans felfogása bírálható, akkor elsősorban azért, mert figyelmen kívül hagyja, hogy deskriptív névadással különböző szemantikai státusú tárgyakhoz lehet nevet rendelni, különböző episztemikus helyzetekben. Az általa kidolgozott információs modell a deskriptív névadás bizonyos eseteiben eredményesen alkalmazható – ha a nevekkal asszociált információ valóban identifikáló tartalmú, mint a 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Neptunusz' esetében –, a szemantikai referenssel nem rendelkező 'Vulkánusz' vagy 'phlogiston' típusú üres nevekre elgondolása azonban már nem terjeszthető ki.

Amint láttuk, a *Naming and Necessity* vázlatos keretelméletéhez igazodva Evans megpróbálta újraértelmezni a deskriptív névadással bevezetett nevek szemantikai tartalmát. Deskriptív nevekre vonatkozó intuíciónk konfliktusát azonban másképpen is megkísérrelhetjük feloldani.

Deskriptív névadás referensek nélkül: Sainsbury teóriája

Mark Sainsbury (2002, 2005), aki szintén a referencia rögzítésének kriptkei klasszifikációjából indul ki, újabban arra mutatott rá, hogy a 'deskriptív névadás' fogalma következetesen kiterjeszthető olyan szituációkra is, amikor a névadási ceremónia alkalmával elnevezendő *o* tárgy nem létezik. Ennek megfelelően Sainsbury nem abban látja az osztentív és a deskriptív névadás különbségét, hogy az osztentívvel bevezetett nevek az elnevezendő tárgy empirikus jelenléte miatt minden esetben *de jure* referálnak, deskriptív névadással az episztemikus kapcsolat hiánya miatt viszont referenciális deficittel megterhelt neveket is lehet alkotni. A különbség szerinte nem is a bevezetett nevek szemantikai tartalmában keresendő, hanem annak a névhasználati gyakorlatnak a karakterében, amely a kommunikáció kauzális-történeti folyamatainak engedelmeskedve egy-egy név bevezetése után létrejön.

John Stuart Mill (1843) klasszikus felfogásához hasonlóan Kripke is úgy vélekedett, hogy a tulajdonnevek szükségképpen involválnak individuális tárgyakat.⁸ Evans, mint láttuk, szintén szinguláris referáló kifejezéseknek tekintette a neveket, a referencia deskriptív rögzítésének tartalmi következményét pedig a nevekhez társított identifikáló információkban mutatta ki. Sainsbury elmélete szerint a tulajdonnevek szemantikai profilja azonban nem magukkal a referált tárgyakkal vagy a tárgyakkal és a hozzájuk kapcsolódó leíró információkkal, hanem egy sajátos, homofon referencia-feltétellel (RF) jellemezhető.⁹

(RF) $\forall o$ ('N' referense akkor és csak akkor *o*, ha $o = N$)

Ennek az axiómának a tárgy-involváló és az információ-társításra alapozott felfogásokkal szemben az egyik előnye, hogy a 'Vulkánusz' és a 'phlogiston' típusú üres nevekre is ellentmondásmentesen

⁸ Minden szinguláris név, hangoztatja Mill, egy reális vagy imaginárius létező neve (1843, 32). Később Bertrand Russell is hasonló szellemben nyilatkozik (1918, 243). Kripke hallgatólagosan ugyanezt a nézetet vallja.

⁹ Vö. Sainsbury (2002, 13–24; 2005, Ch. 5).

alkalmazható. Kripke és Evans felfogásából az következik, hogy az üres neveket tartalmazó egyszerű kijelentő mondatok a hiányzó szemantikai referensek miatt nem fejeznek ki szinguláris proposíciókat. Az egzisztenciális előfeltevéseket nem tartalmazó negatív szabad logika alapján azonban, amit Sainsbury Tyler Burge (1974) felfogásában idéz, a referencia-feltétel jobb oldala üres nevek esetén mindig hamis, így minden olyan egyszerű kijelentő mondat, amely magában foglalja a 'Vulkánusz' vagy a 'phlogiston' kifejezést, szükségszerűen hamis proposíciót fejez ki. Lényegét tekintve ez az eredmény megfelel az üres nevek egyéb típusairól, a fikcionális (Sherlock Holmes) és a mitikus (Zeusz) nevekről és azok használati szabályairól alkotott hétköznapi felfogásunknak is. A hasonlóság abban mutatkozik meg, hogy a hétköznapi nyelvhasználat kontextusaiban – a fikció és a mítosz releváns szövegösszefüggésén kívül – a 'Sherlock Holmes/Zeusz (van) *P*' szerkezetű mondatokat ugyanúgy hamisnak tekintjük, mint a 'Vulkánusz/phlogiston (van) *P*' mondatokat.

Sainsbury koncepciójának másik előnye, hogy megengedi a szemantikai referens nélküli nevek értelmes és igaz állításokban való használatát is. Ha a 'Vulkánusz nem létezik' vagy a 'Nem létezik olyan tárgy, mint Vulkánusz' negatív egzisztenciális állítások nem fejeznének ki értelmes és igaz proposíciókat, akkor Le Verrier tévedésen alapuló csillagászati hipotézisét elvileg nem lehetne megcáfolni. Kripke és Evans felfogása ebben a logikai-metodológiai vonatkozásban is problematikus lehet, mert ők az efféle mondatok értelmes voltát a milliánus hagyománnyal való rokonszenvük miatt látszólagosnak vagy megtévesztőnek tekintenék.¹⁰

Evans álláspontjától eltérően Sainsbury nem sorolja különböző szemantikai kategóriákba a szokványos, referáló neveket és a deskriptív tulajdonneveket. Ennek az a fő oka, hogy a névadás típusától függet-

¹⁰ E probléma megoldására Kripke követői közül többen azt javasolják, hogy az üres neveket tartalmazó egyszerű kijelentő mondatokat fogjuk fel olyan állításoknak, amelyek hiányos vagy kitöltetlen proposíciókat fejeznek ki. A 'Vulkánusz nem létezik' mondat által kifejezett proposíciót ekkor a következőképpen ábrázolhatjuk: <<(), létezni> NEG>. A hiányos proposíciók irodalmához lásd: Reimer (2001), Adams and Dietrich (2004).

lenül (RF) egyetemesen érvényes minden névre, az 'N' referense akkor és csak akkor o , ha $o = N'$ bikondicionális pedig sem osztenzív, sem deskriptív referencia-feltételt nem fogalmaz meg N -re vonatkozóan. Az osztenzív és a deskriptív névadási ceremónia episztemikus különbsége ezért nem jelenhet meg a nevek szemantikai tartalmában. A névhasználati gyakorlat alapváltozataiban Sainsbury szerint viszont kimutatható bizonyos tartalmi különbség. Míg az osztenzióval bevezetett nevek névhasználati gyakorlata az eredetileg rögzített referenseket őrzi meg, a deskripcióval bevezetett üres nevek névhasználati gyakorlata a referensek „hiányát” őrzi meg. Szó szerinti értelemben véve a referens hiánya természetesen nem őrízhető meg, de könnyű megállapítani, hogy milyen folyamatra utal Sainsbury ezzel a képletes kifejezéssel: ha egy adott N névre bevezetésének pillanatában (RF) hamis, akkor (RF) hamis lesz N minden későbbi használatára is. És ugyanígy: ha egy adott N névre bevezetésének pillanatában (RF) igaz, akkor (RF) igaz lesz N minden későbbi használatára is.

Mindebből úgy tűnik, hogy Sainsbury a következő nézet mellett foglal állást: a referenciális deficittel bevezetett nevek a kommunikáció kauzális-történeti folyamataiban lényegében véve ugyanúgy viselkednek és ugyanolyan módon jutnak el egyik névhasználótól a másikig, mint a szokványos, referáló nevek. Vitathatatlan, hogy ezzel a magyarázattal is feloldhatjuk intuíciónk konfliktusát.

Mark Textor (2004, 208) megfigyeléséhez csatlakozva Sainsbury teóriájával kapcsolatban felvethetünk azonban egy módszertani kérdést. Ha (RF) bemutatja, hogy milyen általános referencia-feltételnek kell megfelelniük a tulajdonneveknek és a szinguláris kifejezéseknek, akkor ezenkívül milyen magyarázó szerepe lehet egyáltalán a névhasználat kommunikatív folyamatainak? A *Naming and Necessity* szemantikai vázlatra határozott és világos választ ad erre a kérdésre. Kripke szerint a referencia rögzítése megalapozza, de önmagában véve még nem garantálja, hogy egy adott N név későbbi használói minden kontextushozan következetesen ugyanarra az o tárgyra referálnak, mint a név eredeti bevezetői. Hogy miként lehetséges egy adott nyelvközösségen belül azonos kommunikatív szándékkal és sikeresen használni a már bevezetett neveket, arra csak a névhasználat történeti folyamatainak részletes tanulmányozása adhat magyarázatot. Sainsbury gondolatmenetét követve viszont az a megkérdőjelezhető benyomás támadhat

bennünk, hogy a referencia rögzítésére és a névhasználat szabályszerűségeire vonatkozó tézisek logikailag függetlenek egymástól. Mivel Sainsbury mindkét tézis értelmezésében Kripke útmutatásait követi (2002, 211; 2005, Ch. 4.), ez némileg meglepő következménynek tűnik.

Egy figyelmen kívül hagyott lehetőség: a deskriptív névadás általános elmélete

Valószínűleg azért nehéz pontosan tisztázni, hogy mi a kulcskérdés a leírással bevezetett nevek szemantikai elemzésében, mert bizonyos értelemben már a *Naming and Necessity* is félrevezető módon kezeli a témát. Evans és Sainsbury egy-egy ponton korrigálja, illetve elvi megfontolásokkal egészíti ki Kripke meglátásait, többé-kevésbé sikeresen, de a névadás tipologizálása mögött rejlő feltételezéseket egyikük sem vizsgálja felül. Pedig egy helyütt maga Kripke is megjegyzi, igaz, csak egy lábjegyzetben elrejtett rövid mondattal, hogy az osztenzív névadás valójában a deskriptív névadás egy sajátos változatának tekinthető (1972, 349). Ezt a félreeső megjegyzést érdemes komolyan venni, mivel nem egyszerűen terminológiai kérdésről van szó.

A megjegyzés háttérében feltehetően az az elképzelés áll, hogy a névadás minden lehetséges változatában határozott leírások közvetítésével rögzül a bevezetendő nevek referenciája. Ez végső soron azt jelentené, hogy a referencia rögzítésének egyetlen alapformája van, és ez az alapforma a deskriptív névadás.¹¹ Ha tipológiánkat ehhez az alapformához igazítjuk, akkor talán a magyarázat alapvetőbb szintjén is rávilágíthatunk arra, hogy a 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Vulkánusz' típusú tulajdonnevek elemzése közben miért kerülünk konfliktusba természetes nyelvi intuíciónkkal.

¹¹ Az osztenzív/deskriptív megkülönböztetés alapját Kripke feltehetően azért nem elemzi kellő határozottsággal, mert álláspontja szerint a névadás módja nem befolyásolja a tulajdonnevek szemantikai tulajdonságait. Vö. Kripke (1972, 331; 1979, 281).

Mit jelent tehát az a Kripke megjegyzése nyomán megfogalmazható állítás, hogy a névadók minden esetben határozott leírások közvetítésével vezetik be a nyelvhasználatba az új neveket? Alighanem úgy tisztázhatjuk legegyszerűbben a leírások névadásban játszott szerepét, ha végiggondoljuk, hogy formális szempontból milyen összetevőkre bontható a névadási szituáció. A legalapvetőbb esetet figyelembe véve a deskriptív névadás általános elméletének nullhipotézise (NH) a következő sematikus formában adható meg:

(NH) Egy adott L nyelvben a név és a tárgy kapcsolata úgy jön létre, hogy a w világ valamely t időpontjában az S névadó az o tárgyhöz egy illokúciós aktussal az N tulajdonnevet rendeli: 'Legyen az F neve N ', ahol 'az F ' határozott leírás szemantikai referense o .

Három rövid megjegyzés tartozik ehhez a hipotézishez. (i) A ' w ' komponens elhagyható, ha (NH) értelmezési tartományát aktuális világunkra korlátozzuk. Ha a hipotézist kripkei értelemben vett lehetséges világokra is értelmezzük, w merev jelölőként mindig a névadási szituációnak megfelelő aktuális világot (w_a) szimbolizálja. (ii) A ' t ' komponens a névadás eredeti időpontját jelöli, ami nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy az o tárgyhöz S (vagy S_1) egy későbbi t_1 időpontban új nevet (N_1) rendeljen. (iii) S csak abban az esetben vezetheti be o számára az ' N ' nevet, ha L nyelvhasználó közösségének szociális feltételei lehetővé teszik számára, hogy a névadó szerepében lépjen fel.¹²

Szem előtt tartva az iménti kiegészítéseket, vizsgáljuk meg, hogy a névadás egy-egy gyakran előforduló, jellegzetes esetére alkalmazva – John Smith, Hasfelmetsző Jack, Vulkánusz – milyen eredményhez vezet (NH).

¹² A névadás szociális kritériumát Jeshion (2004, 601) hasonlóképpen fogalmazza meg. Megjegyzendő ezenkívül, hogy a névadásnak olyan formái is léteznek, amelyek radikálisan eltérnek (NH) sematizmusától. Egy nevet úgy is bevezethetünk a hétköznapi nyelvhasználatba, hogy egy adott t időponttól fogva egyszerűen elkezdjük használni. Ezért figyelembe kell venni, hogy (NH) csak az *explicit* névadás eseteire vonatkozik.

John Smith. A szokványos tulajdonnevek döntő többségénél rendszerint (NH) egyik komponense sem hiányzik a névadási ceremóniából. Egy egyházi keresztelő alkalmával például a ceremónia részese az elnevezendő gyermek (o), a névadásra jogosult személy (S) és az egyházi hivatal képviselője, aki a névadás rituális beszédfordulatait és egyéb konvencionális kellékeit alkalmazva nevet ad az újszülöttnak: „Legyen az előttünk lévő gyermek neve John Smith”, ahol ‘az előttünk lévő gyermek’ határozott leírás *referenciális* használata egyértelműen rögzíti L-ben a ‘John Smith’ tulajdonnév referenciáját.¹³

Hasfelmetsző Jack. Ennél a névtípusánál hiányzik (NH) egyik komponense. Jóllehet a nyomozók *de re* gondolataik kifejezésére, referáló szándékkal fogalmazták meg ‘a kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője’ leírást, a ‘Hasfelmetsző Jack’ tulajdonnév bevezetésének eredeti *t* időpontjában e leírást csak *attributív* módon lehetett használni. Ez viszonylag könnyen belátható, ha a feltételezett névadási aktust megpróbáljuk a nyomozók episztemikus helyzetének megfelelő formában rekonstruálni: „Bárki legyen is a kegyetlen sorozatgyilkosság elkövetője, legyen a neve Hasfelmetsző Jack”. Az *attributív* módon használt határozott leírások deskriptív kritériumaik alapján kijelölnek ugyan egy meghatározott *o* tárgyat – idézett példánkban a feltételezett elkövető személyét –, de nem referálnak rá. Ezzel magyarázható, hogy ebben az esetben a névadó illokúciós aktus nem rendelt egyértelműen azonosítható szemantikai referenst a bevezetett névhez.

Vulkánusz. Ésszerű feltételezésnek tűnik, de akár bizonyosnak is vehetjük, hogy amikor számításai alapján bevezette a tudományos nyelvhasználatba a ‘Vulkánusz’ tulajdonnevet, Le Verrier szintén referáló szándékkal használta ‘a Naprendszer tizedik bolygója’ határozott leírást. (NH) nézőpontjából a leírás *referenciális* használata

¹³ Az az empirikus tény, hogy a ‘John Smith’ névnek számos viselője van, nem érinti közvetlenül (NH) kritériumrendszerét, mivel nincs akadálya annak, hogy ugyanahhoz a névtípushoz különböző névadási ceremóniákban különböző referenseket rendeljenek a névadók. A homonim neveket a névadási ceremóniák alapján definiált ekvivalencia osztályokkal lehet megkülönböztetni. A névhasználat gyakorlatában ez azt jelenti, hogy a ‘John Smith’ névtípus azonos osztályba tartozó példányaival a névhasználók mindig ugyanarra a személyre referálnak. Vö. Katz (2001, 151).

ebben az esetben azonban *inkorrekt* volt, mivel a névadás *t* időpontjában nem létezett olyan *o* szemantikai referens, amire névadó definíciójával Le Verrier *de re* módban referálhatott volna.

A bemutatott példák alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy az (NH)-hoz igazodó névadási szituációkban a határozott leírások használati módja – referenciális, attributív, inkorrekt – alapvetően meghatározza a bevezetett tulajdonnevek szemantikai tulajdonságait. Úgy tűnik, hogy egy újonnan bevezetett név egyedi tárgyak jelölésére való referenciális képessége és szemantikai tartalma, amellyel az egyszerű kijelentő mondatok által kifejezett proposíciókhoz hozzájárul, egyaránt attól függ, hogy a névadási ceremóniában milyen módon használják a névadók a referencia rögzítésére kiválasztott határozott leírást. Ha Kripke megjegyzéséből kiinduló gondolatmenetünk eddig a pontig helytálló, akkor talán egy lépéssel közelebb kerülhetünk a 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Vulkánusz' típusú nevek elemzésében felmerült nehézségek feloldásához is.

Intuícióink konfliktusának feltehetően az az alapvető oka, hogy referenciális szándékaink teljesülését várjuk akkor is, amikor a névadási ceremónia a határozott leírások attributív vagy inkorrekt használata miatt nem felel meg (NH) komplex feltételrendszerének. Amikor egy szokványos (NH) szituációban attributív vagy inkorrekt módon használják a névadók 'az *F*' határozott leírást a bevezetendő név referenciájának rögzítésére, a név bevezetése episztemikus értelemben befejezetlen marad. A bevezetett név ortográfiai és fonológiai tulajdonságai ezt persze nem árulják el. A befejezetlen névadási ceremóniák szintaktikai következményekkel sem járnak, ezért hajlunk arra, hogy a 'Hasfelmetsző Jack' és a 'Vulkánusz' neveket ugyanolyan természetességgel használjuk szinguláris proposíciók kifejezésére, mint bármely más nevet. Ha kommunikációs zavarok lépnek fel az ilyen típusú nevek használata közben – ami a mi példáinknál könnyen előfordulhat –, és meg akarjuk tudni, hogy a szóban forgó név valóban a szinguláris kifejezések közé tartozik-e, akkor további információkra van szükségünk. Meg kell tudnunk például, hogy ki volt Hasfelmetsző Jack, mi volt az eredeti neve e bizzar név viselőjének, és ki kell derítenünk, hogy ha valóban létezik, a Naprendszer mely pontján található a Vulkánusz bolygó. A feltételezett referensekre vonatkozó kiegészítő *de re* információkkal le kell zárunk a névadási ceremónia befejezetlen episztemikus

folyamatát. A hiánypótló *de re* információk birtokában már individuálhatjuk egy attributív leírással bevezetett név viselőjét, vagy megállapíthatjuk, hogy egy inkorrekt leírással bevezetett névhez nem tartozik szemantikai referens.

Nyitott kérdések

A teljesség kedvéért hozzá kell tenni az imént elmondottakhoz, hogy a deskriptív névadás elméletével szemben megfogalmazható egy komoly ellenvetés. (NH) a határozott leírások komplett elméletét előfeltételezi. Russell denotálásról (1905) írott tanulmánya óta a határozott leírások szemantikája és pragmatikája azonban a nyelvfilozófia legvitatottabb témái közé tartozik. A vita számos problémát érint. Erőteljesen megoszlanak például a vélemények a leírások logikai szerkezetéről. A neo-russelliánusok, Salmon (1986) és Ostertag (1999) felfogása szerint a határozott leírások kvantifikációs mélyszerkezetük miatt szemantikai értelemben nem tartoznak a referáló kifejezések közé, Bach (2004) ugyanakkor éppen a kvantifikációs mélyszerkezettel magyarázza, hogy a határozott leírások referenciális használati módban individuális tárgyakat jelölhetnek. Graff (2001) szintaktikai szempontú megközelítésében a határozott leírások inkább a predikátumokhoz állnak közel. Kérdéses továbbá, hogy a szinguláris leírásokban szereplő 'a', 'az' határozott névelő logikai szükségszerűséggel implikálja-e egyedi tárgyak létezését, és jelenleg nem tisztázott kellőképpen az sem, hogy milyen szempontok alapján lehet elkülöníteni a leírások szemantikai tartalmát (amit szó szerinti értelemben véve, kontextustól függetlenül jelentenek) és pragmatikai implikációit (amit egy adott kontextusban kommunikatív értelemben kifejeznek). Ezért mindaddig, amíg a határozott leírások körüli vita alapkérdéseiben nem alakul ki minimális elvi egyetértés, nyitott kérdés marad, hogy (NH)-ból kiindulva milyen segédhipotézisekkel lehet megalkotni a deskriptív névadás átfogó elméletét.

- Adams, F and Dietrich, L. (2004): What is in a(n Empty) Name? *Pacific Philosophical Quarterly* 85: 125—148.
- Bach, K. (2004): Descriptions: Points of Reference. In Reimer, M and Bezuidenhout, A., 189—229.
- Braun, D. (1995): Katz on Names Without Bearers. *Philosophical Review* 104: 553—575.
- Burge, T. (1974): Truth and Singular Terms. *Noûs* 8: 309—325.
- Evans, G. (1979): Reference and Contingency. *The Monist* 62: 161—189.
- Frege, G. (1892): Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100: 25—50.
- Graff, D. (2001): Descriptions as Predicates. *Philosophical Studies* 102: 1—42.
- Jackson, F. (1998): Reference and Description Revisited. In J. Tomberlin (ed.): *Philosophical Perspectives* 12: *Language, Mind, and Ontology*. Blackwell, 201—218.
- Jeshion, R. (2001): Donnellan on Neptune. *Philosophy and Phenomenological Research* 63: 111—135.
- Jeshion, R. (2004): Descriptive Descriptive Names. In Reimer, M and Bezuidenhout, A., 591—612.
- Kaplan, D. (1989): Demonstratives. In J. Almog, J. Perry, and H. Wettstein (eds): *Themes from Kaplan*. Oxford University Press, 481—563.
- Katz, J. J. (1994): Names Without Bearers. *Philosophical Review* 103: 1—40.
- Katz, J. J. (2001): The End of Millianism: Multiple Bearers, Improper Names, and Compositional Meaning. *Journal of Philosophy* 99: 137—166.
- Kripke, S. (1972): Naming and Necessity. In D. Davidson—G. Harman (eds): *Semantics of Natural Language*. D. Reidel, 253—355.
- Kripke, S. (1979): A Puzzle about Belief. In A. Margalit (ed): *Meaning and Use*. D. Reidel, 239—283.
- Kroon, F. (1987): Causal Descriptivism. *Australasian Journal of Philosophy* 65: 1—17.
- Mill, J. S. (1843): *System of Logic*. London, Parker.

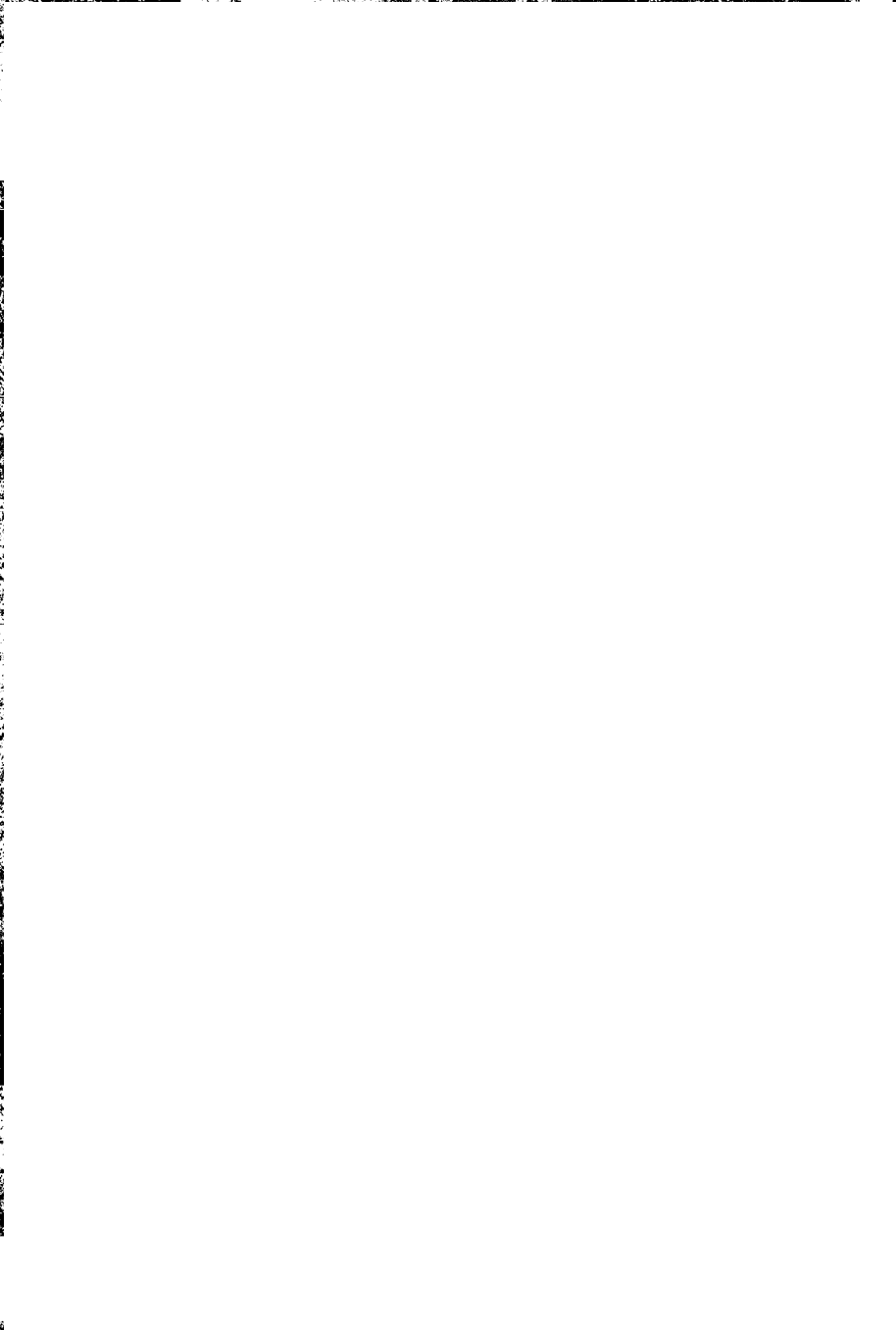
- Ostertag, G. (1999): A Scorekeeping Error. *Philosophical Studies* 96: 123—146.
- Reimer, M. (2001): The Problem of Empty Names. *Australasian Journal of Philosophy*, 79: 491—506.
- Reimer, M. (2004): Descriptively Introduced Names. In Reimer, M and Bezuidenhout, A., 613—629.
- Reimer, M and Bezuidenhout, A. (eds) (2004): *Descriptions and Beyond*. Oxford University Press.
- Russell, B. (1905): On denoting. *Mind* 14: 479—493.
- Russell, B. (1912): *Problems of Philosophy*. Oxford University Press.
- Russell, B. (1918): Lectures on the Philosophy of Logical Atomism. *Monist*. Reprinted in R.C. Marsh (ed): *Bertrand Russell: Logic and Knowledge; Essays 1902—1950*. George Allen and Unwin, London, 1956: 177—281.
- Sainsbury, M. (2002): *Departing from Frege*. Routledge.
- Sainsbury, M. (2005): *Reference Without Referents*. Clarendon Press.
- Salmon, N. (1986): *Frege's Puzzle*. MIT Press.
- Searle, J. R. (1958): Proper Names. *Mind* 67: 166—173.
- Soames, S. (2002): *Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Oxford University Press.
- Textor, M. (2004): Reconstructing Frege. *Philosophical Books*, 45: 197—208.

SUMMARY

Open Questions in the Theory of Descriptive Naming

In *Naming and Necessity* Kripke formulated three kinds of arguments – epistemological, modal, and semantical – against classical descriptive theories of proper names. All these arguments are well investigated today. It can be shown easily that concerning the role of descriptions Kripke's fundamental insight lies in a categorical distinction between two processes. On one side, he said, we can give a synonym for a proper name, on the other side, there is the possibility to fix the referent of a new name. According to Kripke's picture

definite descriptions might be used when names are introduced into the language by baptismal ceremonies, but they have not other function. Following Kripke, Gareth Evans and Mark Sainsbury adumbrated new versions of the theory of descriptive naming. Contra Evans and Sainsbury, I argue in this paper that all ordinary proper names are introduced into the language with the help of definite descriptions. Because of the controversial issues in the semantics and pragmatics of descriptions, there remain however some open questions in my proposal.



DOKUMENTUM

ERHARD FILOZÓFIAI PROGRAMJAI*

WEISS JÁNOS

Erhard filozófusnak készült, számos filozófiai dolgozatot írt, és még több filozófiai beszélgetést folytatott, mégsem lehetünk biztosak benne, hogy volt-e valamilyen eredeti filozófiai mondanivalója. Mindenesetre a kortársak rendkívül elismerően nyilatkoztak erről az autodidakta, sokoldalú egyéniségről, akinek műveltsége azonban mindvégig hiányos maradt. Nemcsak a helyesírással, de a stílussal is sokat küszködött.¹ Filozófussá Erhard Reinhold tanítványaként és annak tanítványi-baráti körében vált. Erhard 1790/91 telén tartózkodott Jénában: „Reinhold a képzetalkotó képességről szóló elméletével rendkívüli vonzerőt gyakorolt rám, és azt reméltem, hogy a vele való érintkezésben bővíthetnek a filozófiai ismereteim, ezért úgy döntöttem, hogy az egész telet Jénában töltöm.”² Épp erre a téltre esett, hogy a reinholdi koncepció kritikai recepciója lendülethez jött. 1791. január 28-án Rehberg fontos recenziót jelentetett meg az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*-ban. Ez a kritika az úgynevezett elementár-filozófiai programot vette célba, vagyis

* A tanulmány az OTKA PS 044650 számú program keretében készült.

¹ „A stílus csak a gondolataimban létezett, de nem a tollamban; tulajdonképpen jól ismertem azokat a nyelvi készségeket, amelyekre szükség van a stílus fejlesztéséhez, de nem tudtam őket alkalmazni.” R. Varnhagen von Ense: *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, in der Cotta'schen Buchhandlung, 1830, 22. o.

² l. m. 31. o. – A folytatás pedig így szól: „Reinhold olyan szeretetteljes volt velem szemben, hogy az minden képzeletemet felülmúlta; az ő háza volt a legkedvesebb tartózkodási helyem.

a filozófiának egyetlen végső alaptételre való visszavezetését.³ Erhard megírta a rehbergi kritika antikritikáját, és ezen keresztül maga is az elementár-filozófia hívévé szegődött. Ez a kritika (amely Reinhold egyik könyvében jelent meg, Reinhold saját lábjegyzeteivel) jól mutatja nemcsak Erhard filozófussá érését, hanem a Reinholdtól való teljes függését is. Alig egy évvel később (1792. június 18-án) Reinhold éppen Erhardnak számolt be arról, hogy megingott a hite abban, hogy a filozófiát egy végső fundamentumból kiindulva ki lehet fejteni. Erre a levélre Erhard július 30-án válaszol: ő is érezte a problémákat, de a válságot nem tekintheti sajátjának, a kiutat még Reinholddal közösen próbálja megkeresni.⁴ A Reinholdtól való végleges eltávolodás majd egy évvel később, Aenesidemus-Schulze könyvének hatására fog bekövetkezni.⁵ Ha megnézzük Erhard ebben az időben készült recenzióját, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben az a leglényegesebb, amit elhallgat: mintha egy metarecenzióval állnánk szemben, amely egyfajta pretextusra épül. Erhard írása nem apológia (mint pl. a Rehberg-antirecenzió), egyszerűen nyomon követi a szöveget, a filozófiai vita lehetőségéről értekezik, és végül ahhoz a megállapításhoz jut, hogy a lényeg úgyszólván az ész „gyakorlatozása”. Nem nehéz felismerni a pretextus mély rezignáltságát: Erhard felismeri, hogy az elementár-filozófia olyan súlyos problémákkal terhes, amelyeket nem lehet egyszerűen

³ Reinhold, a kritikusok és a tanítványok sohasem tudatosították, hogy a két koncepciót határozott törésvonal választja el egymástól. Az elementár-filozófia programját Reinhold pusztán népszerűsítésnek szánta. Mivel egy nagyon markáns tézisre épült, könnyen bírálható volt.

⁴ E levél részletes elemzésére e dolgozat II. fejezetében fogok visszatérni.

⁵ Ez a könyv valószínűleg egy teljes generáció számára meghatározó élmény volt. Fichte a következő szavakkal kezdi a tudománytan első nyomtatott változatát: „Ezen értekezés szerzőjét az újszkeptikusok, főként Aenesidemus [...] meggyőzte arról [...], hogy a filozófia még a legéleselméjűbb férfiak legújabb fáradozása ellenére sem emelkedett az evidens tudomány rangjára.” Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. In Felkai Gábor: *Fichte*, Kossuth 1988, 185. o.

korrigálni.⁶ Ez az általános rezignáció alkotja Erhard különböző filozófiai programjainak alapját és forrását.

* * *

1794. április 25-én Erhard Zürichbe érkezik, hogy meghallgassa Fichte utolsó előtti előadását. Sajnos nem tudjuk pontosan, hogy ezen az előadáson miről volt szó. Geßner feljegyzései és a rendelkezésre álló utolsó előadás alapján azonban arra következtethetünk, hogy a gyakorlati filozófiáról (és ezen belül társadalmi-történeti kérdésekről) lehetett szó.⁷ De talán mindegy is, ha Baggesen következő beszámolóját akarjuk értelmezni: „Az éles elméjű Fichte és a mély értelmű Erhard úgy repült egymásnak, mint két biliárdgolyó [...]. Nem csoda, hogy ferdén találták el egymást és szétrepültek. Nem ismerek még két, ennyire szembenálló, öntörvényű gondolkodót. Fichte analitikus, Erhard szintetikus koponya. Az előbbi egy filozófiai fanatikus, az utóbbi rendelkezik egyfajta filozófiai közönnyel. Az előbbi szigorúan szisztematikusan, az utóbbi rapszodikusan jár el. [...] Ezen a módon sem az egyikük, sem a másikuk nem fogja tudni megteremteni a tudományt; de Erhard mégis – véleményem szerint – hasznosabb lesz a maga átfogó zsenijével, mint Fichte a maga metsző elmeélével.”⁸ Ez a beszámoló persze több szempontból is problematikus: *egyrészt* eltúlozza az összecsapás drámaiságát (a többi résztvevő nem is számol be róla, és Baggesen néhány hónappal később, visszatekintve formázta meg emlékeit), *másrészt* megkérdőjelezhető, hogy Erhard ebben az időben valóban a tudományos filozófia megalkotására törekedett volna. De hagyjuk egy pillanatra állva ezt a kérdést, és figyeljünk fel arra, hogy Baggesen mintha „leírná” Reinholdot: a filozófia tudománnyá tevését

⁶ Fichte a megrázkódtatást követően úgy gondolta, hogy a reinholdi programot más eszközökkel, de mégis csak meg kellene valósítani. Ez a korrekciós kísérlet vezet majd ahhoz, hogy az elementár-filozófiát tudománytanná fogja átalakítani. Erhard viszont Reinhold tanítványaként egy pillanatilag sem gondolta, hogy a mesternél jobban tudná kidolgozni az elementár-filozófia programját.

⁷ Lásd Fichte: Zürichi előadások, *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/3.

⁸ Baggesen levele Reinholdhoz, 1794. június 8-án. In: *Fichte im Gespräch*, 6,1. köt., Frommann-Holzboog Verlag, 1992 116. o.

olyan nyitott programként mutatja be, amelynek kidolgozását már a fiatalabbaktól kell várni. (Tartsunk egy gyors szemlét: Reinhold ekkor 36, Fichte 32, Erhard 28 éves.) Baggesen ebben az időben már közelebbi kapcsolatban állt Fichtével, a *Zürichi előadásokból* is többet meghallgatott, és szemmel láthatóan elfogadta azt a gondolatot, hogy Reinhold alapvető elképzeléseit valahogy másként kellene megvalósítani. Vagyis Baggesen Erhardot ugyan többre értékeli Fichténél, de mégis Fichte szemüvegén keresztül tekint rá. Erhardnak viszont az 1790-es évek első felében *több párhuzamos* filozófiai programja volt, és még nem döntötte el, hogy melyiket részesítse közülük előnyben.

I.

Erhard különös érdeklődést mutatott a gyakorlati filozófia kérdései iránt, és a legelsőik közé tartozott, akik ezen belül a társadalomfilozófiát elválasztották a moralitástól. Erhard nézetei mindkét területen a Reinholddal folytatott vitákban formálódtak.

(1) 1784 júliusában Reinhold a *Der Teutsche Merkur* című folyóiratban cikksorozatot indított a *felvilágosodás* fogalmának meghatározásáról.⁹ „Ki ne ismerné azt a kort, amikor a fogalmaink helyességére vonatkozóan még nem volt más mércénk, mint az iskola-logika [...]. Abban az időben minden tévedésből az egészséges logika hiányára következtek [...]. Micsoda hatalmas köszönetet érdemeltek volna az iskola-emberek [...], ha nem felejtették volna el, vagy ha tudták volna, hogy a logikával [...] még nincs minden elintézve.”¹⁰ Ez egy olyan elit-filozófia volt, amely nem számolt a társadalmat alkotó tömegekkel és azok életével. Felvilágosodásnak egy olyan filozófiai koncepciót nevezhetünk, amely nem egyszerűen a tapasztalatot, hanem a tömegek életére vonatkozó tapasztalatot próbálja figyelembe venni. (Széles körű tapasztalatok alatt Reinhold egyrészt azt érti, hogy egyetlen társadalmi réteget sem szabad

⁹ A Johann Friedrich Zöllner kijelentése nyomán kirobbanó felvilágosodás-vita igazából csak 1784 őszén fog útjára indulni, Mendelssohn, majd Kant hozzászólásával.

¹⁰ Reinhold: Gedanken über Aufklärung, *Der Teutsche Merkur*, 1784. július, 3. o.

kizárni, másrészt ebből az következik, hogy maga a tapasztalat fogalma is „közönségesebbé” válik.) „Nekem úgy tűnik, hogy a felvilágosítás nem más, mint az ész-képes lényeket valóban ésszerűvé tenni. Az ezt a célt szolgáló intézmények és eszközök együttesét nevezzük felvilágosodásnak a szó legtagabb értelmében.”¹¹ Ezek az elképzelések azért lehettek a későbbiek számára olyan termékenyek, mert a felvilágosodást azonosították a forradalommal.¹² Erhard a Reinholddal való találkozást követően kétségtelenül áttanulmányozta a mesternek a felvilágosodásra vonatkozó tanítását; és valószínűleg a leginkább a Reinhold által emlegetett széles körű és közönséges tapasztalatok problematikusságán akadt fenn. Erhard ezeket a tapasztalatokat úgy próbálta egyértelművé tenni, hogy egyszerűen az emberi jogokkal helyettesítette őket. „Azokat a jogokat, amelyeket egyetlen alkotmány sem korlátozhat, emberi jogoknak nevezzük.”¹³ A felvilágosodás és a forradalom az emberi jogok felismerését és kikövetelését jelenti; ennyiben mondhatjuk, hogy minden népnek joga van a forradalomhoz. (Az egyértelműsítésért azonban Erhard egy bizonyos fokú trivializálódással fizet: Reinholdnál még a teljes filozófiai fogalmiság átalakulásáról volt szó.) Erhard igazi kérdése azonban az volt, hogy milyen államalakulat fér össze az emberi jogok alapvető tiszteletével? A tradicionális politikai gondolkodás az államalakulatok közül a monarchiát részesítette előnyben, és ennek legitimációját számos érveléssel próbálta alátámasztani. Danténál pl. a következőket olvashatjuk: „Az első kérdés ez: vajon szükséges-e a világ jólétéhez a világi egyeduralom. Ezt, minthogy semmilyen tekintély vagy észok nincs ellene, hatásos és szilárd érvekkel lehet bizonyítani. Az első érvet Arisztotelész *Politikájából* vehetjük. Azt állítja, hogy amikor több dolog egy célra rendeltetett, akkor szükséges, hogy egy közülük

¹¹ Reinhold: Gedanken über Aufklärung, *Der Teutsche Merkur*, 1784. augusztus, 123. o.

¹² „Az új tudományos fogalmak sokkal jobban illettek a világ valóságos tárgyaira, a közönségesebb képességekhez közeledtek, minden rend hatókörét megvilágították, és létrehozták azt a forradalmat, amelyet később felvilágosodásnak neveztek el.” Reinhold: Gedanken über Aufklärung, *Der Teutsche Merkur*, 1784. július, 6. o.

¹³ Erhard levele Reinholdhoz, 1792. január 16. In: *Denkwürdigkeiten*, 339. o.

uralkodjék és irányítson, a többi dolgok pedig irányítottassanak.”¹⁴ Ez a felfogás azonban a francia felvilágosodásban megkérdőjeleződik; példaként Diderot egyik megállapítását idézhetjük: „Zsarnok alatt manapság nemcsak a legfőbb hatalom bitorlóját értjük, hanem még azt a törvényes uralkodót is, aki visszaél hatalmával, hogy megsértse a törvényeket, hogy elnyomja a népeket és hogy alattvalóit szenvedélyeinek [...] áldozatává tegye.”¹⁵ Vajon ez a zsarnokság két különböző értelme, vagy annak két szorosan összetartozó aspektusa? Sieyès egyértelműen állást foglal a kérdésben: „A törvény az egyetlen ésszerű definíció szerint a kormányzottak akarátának kifejeződése. A kormányzók nem ragadhatják magukhoz sem egy részét, sem az egészet anélkül, hogy ne közelednének a despotizmus felé. Nem szabad elfogadni egy hatásait tekintve ennyire veszedelmes elegyítést.”¹⁶ Erhard ezekkel az elképzelésekkel azzal a megfontolással száll szembe, hogy a politika tartalma nem köthető a törvényhozáshoz, hanem csakis az emberi jogok biztosításához; ez az utóbbi pedig (ennek megmutatásán fáradozott Erhard számos írásában) nemcsak összeegyeztethető az egyeduralommal, hanem éppen az egyeduralom biztosítja számára a legmegfelelőbb kormányzati formát.

(2) Erhard 1795. május 13-án Schmid Morálfilozófiájáról közölt recenziót; ez egyértelműen mutatja, hogy érdeklődése ebben az időben az etika és a moralitás kérdései felé fordult. A levelezés gondos áttanulmányozása azonban újabb dokumentumokra irányítja rá a figyelmünket: Erhard 1793 nyarán heves vitába keveredik Reinholddal a morálfilozófia kérdéseiről. (A vita rövid áttekintése előtt két megjegyzést kell előrebocsátanom. Egyrészt Erhard ugyanúgy menekül a teoretikus filozófia válsága elől, mint egy évvel korábban maga Reinhold. Másrészt Erhard ezen a téren szokatlanul kritikusan viszonyul Reinhold gondolataihoz. Reinhold szavá is teszi, hogy csak felületesen tanulmányozta át a *Briefe über die Kantische Philosophie* második részét.) Erhard elégedetlen volt azzal, ahogy Reinhold a *Vorstellungsvermögen*-

¹⁴ Alighieri Dante: *Az egyeduralom*, Kossuth Könyvkiadó, 1993, 11–12. o.

¹⁵ Denis Diderot: *Válogatott filozófiai művei*, Akadémiai Kiadó, 1983, 175. o.

¹⁶ Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris Kiadó, 1999, 155. o.

könyvben és az elementár-filozófiai programban értelmezte a gyakorlati filozófiát (vagyis a moralitást). Az előbbiben a képzetalkotó képességtől átmegyünk a vágyódó képességhez, és ez az átmenet jelöli ki egyúttal az elméleti filozófiától a gyakorlati filozófiába való átmenet útját is. Az utóbbiban viszont az elementár-filozófia mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófia közös forrása. Először nézzük meg azt, hogy Reinhold hogyan vezeti be az akarat fogalmát. A képzetet alkotó szubjektumban azt, ami a valóságos képzet alapja, Reinhold *képzelő-erőnek* nevezi.¹⁷ A képzelőerő viszonyát a képesség *a priori* módon meghatározott lehetőségéhez, nevezzük vágynak. Ha ez a vágy elvezet egy képzet létrejöttéhez, akkor vágyódásról beszélünk.¹⁸ „Az a képesség, amellyel az elképzelő szubjektum a vágy öntevékenysége által meghatározza magát, vagy önmagát a vágy cselekedetévé határozza meg, *akaratnak* nevezzük; a vágy cselekedetére vonatkozó valóságos, tudatos elhatározást pedig *akarásnak* nevezzük.”¹⁹ Az akarat központi eleme pedig a szabadság; ebben az jut kifejezésre, hogy a cselekvő individuum viszonylagos függetlenséget élvez a körülmények kényszerítésével szemben.²⁰ Ehhez a fogalmi levezetéshez kapcsolódva Reinhold azt állítja, hogy az akaratot *nem lehet* azonosítani az ésszel. Az akarat ugyanis kétféle vágyban manifesztálódhat: az önző és az önzetlen vágyban.²¹ A puszta vágyódó képesség most az önző vágygal azonosul. Az éssznek az a követelése viszont, hogy a szabadság vesse alá magát a törvénynek, az önzetlen vágy kialakulásához vezet.²² A gyakorlati ész filozófiai koncepciója erről az önzetlen vágyról szól. Erhard válasza némileg tétován kezdődik: „Én azt javasolnám, hogy a gyakorlati ész alatt ne kizárólag az önzetlen vágyat értsük, hanem ezt a vágyat az

¹⁷ Carl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 560. o.

¹⁸ I. m. 561. o.

¹⁹ I. m. 567. o.

²⁰ Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*, Reclam, Leipzig 1923, 49. o.

²¹ Miután Kant a gyakorlati filozófiát a moralitással azonosította, Reinholdnak rá kellett döbbsennie, hogy ebben a filozófiában olyan értéktételezések működnek, amelyekkel ő korábban nem számolt.

²² Reinhold levele Erhardhoz, 1793. június 10.

akarattal való összefüggésében tekintsük, ahogy azt Kant is tette.”²³ A következőkben azonban az ellenvetések markánsabb kereteket kapnak. Minden vágy teljesülése élvezetet jelent, és ennyiben minden vágy önzőnek nevezhető. Az élvezet és az önzés nem feltétlenül zárja ki egymást: a hasznosságot és az általános érvényűséget nem lehet egymás negációjának tekinteni. „És a moralitást sem lehet az ész pusztá követeléseként elgondolni, mert az ész maga csak feltétlen egységet követel, ennek azonban még az a maxima is eleget tenne, hogy »cselekedj úgy, hogy minden a tiéd legyen«.”²⁴ Vagyis Erhard a gyakorlati filozófiából megpróbálja kiiktatni azt a normatív mozzanatot, amelyet Reinhold az észhez, és az önzetlen vágyhoz kötött. Erhard a kanti koncepcióból kiindulva az empirikus pszichológia irányába szeretne tovább menni, és a lelki képességek általános osztályozásával szeretne foglalkozni. Erhard függetlenedését ezen a téren Reinhold némi döbbenettel szemlélte: „Be kell vallanom, hogy minél többször elolvasom és átgondolom azt, amit írt, annál érthetlenebb számomra. Az a benyomásom, hogy az Ön kijelentései az én koncepcióm megdöntésére irányulnak, habár én úgy gondolom, hogy ez a koncepció még szilárdan áll a lábain.”²⁵

II.

Erhard legjelentősebb programja (mindenféle menekülés ellenére) mégis az elméleti filozófia területén bontakozott ki. Érdekes azonban, hogy ennek a programnak a recenziókban még nyoma sincs. Erhard elméleti filozófiai programjának rekonstruálásához tulajdonképpen két *alapvető* dokumentumunk van: az 1792. július 30-i levél (amely Reinhold válságlevelére írott válasz) és az 1794. május 19-én Niethammerhez írott levél

²³ Erhard levele Reinholdhoz, 1793. július 4. In: *Denkwürdigkeiten*, 364. o.

²⁴ I. m. 365. o.

²⁵ I. m. 363. o.

(amely a Fichtével való találkozás után született).²⁶ Ezt a korszakot zárja le, és ennek programját vonja vissza az Arkeszilaosz-tanulmány, amellyel most nem fogok részletesebben foglalkozni. Ha a források kijelölése nagyjából helytálló, akkor azt mondhatjuk, hogy 1792 és 1795 nyara között Erhard az elementár-filozófia lehetőségén töprengett. E töprengés nyitánya a Reinhold válság-levelére írott válasz: „arról, amit Ön a fundamentum-tanról mond, éppen most állok levelezésben Reimarusszal”.²⁷ Figyeljük meg, hogy a mondat mintegy mellékesen van odavetve: mintha Erhard azt sugallná, hogy a fundamentumról szóló tanítás problematikusságának ő maga is tudatában volt.²⁸ A fundamentumra vonatkozó tanítás átalakításával a következő koncepcionális alapvonalak látszanak kirajzolódni. — „[Reimarusnak] az utóbbi levelemben megmutattam, hogy a filozófiának a tiszta ész analizisével kellene kezdődnie, és nem indulhat ki a princípiumokból.”²⁹ A Niethammernek írott levélben pedig erről a következőket olvashatjuk: „Nemrégiben [...] írtam erről Reinholdnak, és megpróbáltam neki bebizonyítani, hogy a képzetalkotó képességről nem lehetséges elmélet, ezt [mármint a képzetalkotó képességet] ugyanis csak analizálni tudjuk.”³⁰ Így nagyjából kezd kirajzolódni egy fogalmi konstelláció: az egyik oldalon áll az *elmélet*, amely princípiumokból (vagyis egy alaptételből) indul ki, és a másikon áll az *analízis*. Ez a konstelláció lényeges segítséget nyújt az analízis értelmezéséhez; ennek jelentése ugyanis egyfajta tagadáson keresztül megkonstruálható. A reinholdi koncepció státusát Kant következő megjegyzéséből kiindulva értelmezhetjük: „A tiszta ész *organonja* azon elvek összessége lenne, melyek

²⁶ Ennyiben teljesen igazat adok Manfred Franknak, aki egy nekem írott levélben azt állította, hogy Erhard életművének legfontosabb része a levelezés. Legalábbis a teoretikus filozófia tekintetében a levelekben olyan fontos programatikus gondolatok körvonalazódnak, amelyeket Erhard sohasem fejtett ki kompakt módon.

²⁷ *Denkwürdigkeiten*, 343. o.

²⁸ A Reimarusnak írott levél persze elveszett, későbbi Reimarustól származó levelek nem állnak rendelkezésünkre, a korábbiakban viszont egyetlen szó sincs a fundamentumról.

²⁹ *Denkwürdigkeiten*, 343. o.

³⁰ Erhard levele Niethammerhez, 1794. május 19.

alapján minden tiszta, *a priori* ismeret megszerezhető és valóban létrehozható. Az ilyen organon kimerítő alkalmazása teremtené meg a tiszta ész rendszerét. Mivel ez a rendszer felettébb kíváncsú ugyan, de még nem dönt el, hogy van-e egyáltalán mód tudásunk gyarapítására ezen a téren is, s ha igen, milyen esetekben, ezért a tiszta észnek, forrásainak és határainak pusztá megítélésével foglalatostkodó tudományt a tiszta ész rendszeréhez szolgáló *propedeutika* gyanánt foghatjuk föl.”³¹ A Kant utáni filozófia azonban mindenekelőtt a tiszta ész organonjának megalkotására irányult; ezt a programot ragadja meg Erhard az elmélet fogalmával. Kantnál nyitva maradt egy ilyen elmélet lehetősége; Reinhold ezt az elméletet az alaptételből kiindulva próbálta megkonstruálni. (Erhard finom érzékkel veszi észre, hogy a kanti filozófia szisztematikus újra-kifejtése így – Kant intencióival némileg szembeszegülve – egy másik koncepcionális síkra csúszott át.) Ebben az összefüggésben értelmezhető Erhard javaslata: vissza kellene térnünk egy *propedeutika*-típusú koncepcióhoz, amelyet ő *analízisnek* nevez.³² Most már csak az *analízis* szó konkrét jelentését kellene körvonaloznunk. A kifejezést Kant is viszonylag gyakran használta: „A tiszta ész kritikája ily módon mindazt magában foglalja, ami a transzcendentális filozófia sajátja, s e kritika azonos a transzcendentális filozófia tökéletes ideájával, de még nem maga a keresett tudomány, mert az *analízis* során csupán addig a pontig megy el, ameddig ez okvetlenül szükséges a szintetikus *a priori* ismeretek hiánytalan megítéléséhez.”³³ Ebből a megfogalmazásból meríthette Erhard az ötletet, hogy a *propedeutika*-jellegű koncepciót *analízisnek* nevezze. (A fogalom további Kantnál megtalálható jelentés-aspektusai helyett inkább kanyarodjunk vissza az erhardi

³¹ Kant: *A tiszta ész kritikája*, B 24–25.

³² A Niethammerhez írt levélből az is kiderül, hogy Erhard az *analízis*-fogalom középpontba állításával nem a tudomány lehetőségét akarta kétségbe vonni. „Kétségtelenül meg lehet alkotni az emberi szellem egész rendszerét, de ha valaki azt hiszi, hogy ez csak egy princípium felállításán keresztül válik lehetővé, akkor ez számomra [tévesnek tűnik].” Erhard levele Niethammerhez, 1794. május 19.

³³ Kant: *A tiszta ész kritikája*, B 28.

fogalmi konstellációhoz.³⁴⁾ Erhard egyértelműen hangsúlyozza, hogy az elmélet terminusának és programjának térhódítását nemcsak a reinholdi filozófiához, hanem általában a Kant utáni korszakhoz, vagyis egy sajátos Kant-recepcióhoz köti. „Kant filozófiája még egyáltalán nem vált uralkodóvá a tanítványai körében; ők ugyanis azt szeretnék, ha az ész konstitutív lenne.”³⁵ Némileg pontosítva a megfogalmazást, azt mondhatnánk, hogy Kant követői még nem tették teljesen magukévá a mester filozófiáját, mert még nem sikerült keresztülvinni az ész konstitutív szerepét. Ez lenne a Kant utáni elméletalkotás programja, és Erhard éppen ezzel próbál szembeszegülni. Az analízis fogalma így az ész konstitutivitásával áll szemben; és végső soron egy olyan metodológiaként jellemezhető, amelynek középpontjában a valóság megmentése áll. Az analízis feladata – mondta már Kant is – a szintetikus *a priori* ismeretek feltárása. A Kant utáni fejlemények fényében (az ész konstitutivitásának elutasítása érdekében) Erhard most ezt a gondolatot próbálja pontosítani: az eszmék, amelyeket magunkban felismerünk ugyan *a priori*ak, de *maga* a felismerés sohasem lehet *a priori*, hanem szükségképpen analitikus.³⁶ Ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy szigorúan el kell választanunk egymástól a megismerést és a dolgok (illetve a világ) létezését. Vagyis óvakodnunk kell attól, hogy a dolgok létezését feloldjuk a megismerésben.³⁷ Ezt tennénk akkor, ha nemcsak

³⁴ Schmid híres Kant-szótárában a következő átfogó meghatározást találjuk: „Egy fogalom analízise ennek az ismertetőjegyekben (amelyekből áll) való feloldását jelenti, hogy ezáltal az ismeretet világosabbá, ha nem is tökéletesebbé tegye.” Carl Christian Erhard Schmid: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980 44. o.

³⁵ Erhard levele Niethammerhez, 1794. május 19.

³⁶ I. m. Az analitikus most az analízis mint tevékenység karakterét fejezi ki.

³⁷ Nem tudjuk, hogy Erhard ismerte-e Salomon Maimon 1789 és 1791 között megjelent különböző folyóiratcikkeit. Mindenesetre Erhardot megelőzően valószínűleg Maimon volt az, aki az igazságról szóló fejtegetéseiben a leghatározottabban szembeszegült az ész konstitutivitásának tételével. Maimon szívesen hasonlítja az igazságot egy pénzérméhez. (Marx fogja később mondani: „A logika – a szellem pénze.” *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth Könyvkiadó, 1970 102. o.) A pénz ugyanúgy, mint minden áru kétféle értékkel rendelkezik: egy önmagában vett értékkel és egy más árukra vonatkozó értékkel. Az igazság ezt a két szempontot egyesíti, miközben az első szempontnak a

az eszméinket, de magát a megismerő tevékenységet is *a priori*-nak tekintenénk. A megismerő tevékenység azonban hangsúlyozottan nem *a priori*, hanem analitikus. A szintetikus ismeretek (így az *a priori* szintetikus ismeretek is) mindig az analízis eredményei. „Minden szintetikus ítélet az analízisen keresztül jön létre. A tapasztalati tudományokban ez magától értetődik, mert ezekben a szintetikus ítéletek [...] nyilvánvalóan azoknak a tulajdonságoknak a különös szemléletéből adódnak, amelyekből a tárgy [...] mint totális benyomás [...] áll. De ugyanez érvényes a metafizikára is, mert ebben is az ismereteket a mindenféle reflexiót nélkülöző fogalmak szétDarabolásán keresztül nyerjük.”³⁸ Erhard annak érdekében, hogy a megismeréshez kötődő konstitutív felhangokat elkerülje, inkább az *ábrázolás* (*Darstellen*) kifejezését³⁹ javasolja, ebben ugyanis egyértelmű lesz, hogy az előzetesen adott valóság megjelenítéséről van szó.⁴⁰ – De vajon ez azt jelentené, hogy Erhard lemondana a princípiumokról? Vagy úgy is kérdezhetnénk, hogy lehetetlenségnek tartja azt, amit Kant a tiszta ész *organonjának* nevezett? A kérdésre nehéz egyértelműen válaszolni. Van amikor Erhard azt állítja, hogy ez az *organon* lehetséges, de ehhez nem kell feltétlenül a princípiumokból kiindulnunk. Máskor azt mondja, hogy egyértelművé kell tenni, hogy ezek a princípiumok nem a valóságra vonatkoznak, hanem csak a valóság ábrázolására. És megint

valóság megismerése, a másodiknak pedig a kijelentés elemeinek formális struktúrája felel meg. Ebből a kiindulópontból jut el Maimon a következő általános megállapításhoz: „A dolog princípiumait [sohasem] szabad összecserélni magukkal a dolgokkal, egyébként ugyanis a dolgot magát már a keletkezése előtt is fel kellene tételeznünk. [...] Az igazság princípiumait sem szabad összecserélni az igazsággal.” Salomon Maimon: *Über Wahrheit, Berlinisches Journal für Aufklärung* 1789, Bd. 5. 71. o.

³⁸ Erhard levele Niethammerhez, 1794. május 19.

³⁹ I. m. Ezt a kifejezést Fichte a *Zürichi előadások*ban még a reflexió középponti fogalmaként használta, a későbbiekben azonban (egyre egyértelműbben) a *tételezéssel* helyettesítette. Természetesen nem tudhatjuk biztosan, hogy Erhard zürichi látogatásakor ez a fogalom szóba került-e. Az igenlő válasz mégis erősen valószínűsíthető. Lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1-2.

⁴⁰ „Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor megkonstruáljuk magunknak az eredeti fogalmak egy rendszerét, ahelyett hogy a *valóság* megismerésével foglalkoznánk.” Erhard levele Niethammerhez, 1794. május 19.

máskor azt sugallja, hogy a princípiumokból való kiindulás mindig is problematikus marad.⁴¹ Egyértelműen megállapítható, hogy ezek a különböző irányokba mutató megjegyzések nem egységesíthetők. Erhardnak azonban van egy javaslata, amely kiútként is értelmezhető: „Az igazi filozófia feladata [...] az, hogy *felemelkedjék* a legfelső alaptételhez, és mindent úgy mutasson be, mint ami összhangban áll ezzel az alaptétellel.”⁴² A megoldás tehát az, hogy próbálkozzunk meg azzal, hogy az alaptételt (vagy a princípiumokat) ne a kezdőpontra, hanem a végpontra állítsuk. Az analízis ebben az esetben (az elmélettel szemben) a princípiumok *keresésének* tudományává válna. Ez volt Erhard igazi válasza a reinholdi elementár-filozófia megrendülésére. Meg kell nyitnunk a filozófia egy olyan szféráját, amely az igazi filozófia előkészítése. Ebben a javaslatban természetesen van egy bizonyos óvatosság: nem szabad megelégednünk a gyors válaszokkal és a korrekciós javaslatokkal, hanem az előkészítő vizsgálatok számára meg kell nyitnunk egy külön terepet. Erhard már akkor megfogalmazta ezt a javaslatot, amikor Reinhold beszámolt neki a maga gondolati válságáról. Abból kell kiindulnunk – mondja Erhard –, hogy a princípiumok filozófiájáról való gondolkodás is magába a filozófiába tartozik. A filozófia filozófiája maga is mindig filozófia. De ugyanakkor Erhard szerint ez az út nem végtelen: ennél tovább nem lehet visszafelé menni. Erhard túllép a kanti *propedeutika* és *organon* szigorú elválasztásán is; a kapcsolatukat most inkább egyfajta folytonosság jellemzi. Így azonban sokkal inkább a hegeli gondolat közelébe sodródunk: „a tudományhoz vezető út már maga is *tudomány*”.⁴³ És mintha Hegel filozófiáját vetítené előre az a megállapítás is, hogy „aki azt hiszi, hogy [...] be tudta bizonyítani [a legfelső princípiumot], annak számára nem létezik többé a filozófia”.⁴⁴ Vagyis a filozófia *igazából* csak ebben az előkészítő fázisban létezhet, mielőtt azt hisszük, hogy hebizonyítottuk

⁴¹ „Az a filozófia, amely egyetlen alaptételtől indul ki, és azzal hitegeti magát, hogy ebből mindent le tud vezetni, örökké szofisztikus képződmény marad.” l. m.

⁴² l. m. (Kiemelés tőlem.)

⁴³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, 1979, 55. o.

⁴⁴ Erhard levele Niethammerhez, 1794. május 19.

a princípiumokat, vagy rendelkezünk biztos princípiumokkal, a filozófia véget ért. Erhard így újra bizonyos nehézségekbe bonyolódik: ő nem szeretné elvállalni a filozófia végének és betetőzésének programját, Hegel azonban ezt készséggel megtette. (Erhard – már a különböző programok pluralitása miatt is – tudatosan kísérletező gondolkodó volt.) Erhard elméleti filozófiai programja így egy sajátos paradoxonba torkollik, amelyet előbb a szkepticizmussal (az Arkeszilaosz-tanulmányban), majd a teljes elnémulással próbál feloldani: 1796. január 3-án már csak ennyit ír Reinholdnak: „Az általános érvényű princípiumról szóló vitában már nem veszek részt.”⁴⁵

⁴⁵ *Denkwürdigkeiten*, 413. o. – Erhard hagyatékának kiadója (Varnhagen von Ense) 1829-ben Hegelnek ajánlotta a könyvet, nyilván arra utalva, hogy Hegel és Erhard koncepciója között vannak bizonyos érintkezési pontok. (Igaz, hogy magában az ajánlásban semmilyen érintkezési pontot sem említ.) A fentiekben megpróbáltam kidolgozni az *alapvető* érintkezési pontot, ugyanakkor persze rámutatva a két koncepció alapvető különbségeire is.

JOHANN BENJAMIN ERHARD

VÁLOGATOTT TANULMÁNYAI ÉS LEVELEI*

(1786–1796)

TARTALOM

I. Ifjúkori írások

Az emberi gondolkodás végső eredményei
Dogmatika és misztika
Az emberi nem művelődése

2. Recenziók

Brastberger úr vizsgálódásai A tiszta ész kritikájáról
Válasz Rehberg úr Reinhold-bírálatára
Aenesidemus Reinhold professzor úrról írott könyvéről
Schmid Morálfilozófiai kísérlet című könyvének 2. kiadásáról
Schelling Az énről mint a filozófia princípiumáról című könyvéről

III. Társadalomelméleti írások

Meggondolások La Boetie beszédéről és az egyeduralomról
Az egyeduralom felülvizsgálata
A nép joga a forradalomhoz

* A fordítás az OTKA PS 044650 számú program keretében készült.

IV. Orvostudomány és filozófia

Az orvostudományról

Válasz Hufeland jénai tanácsos úr hozzászólására

V. Levelezés

Reinhold Erhardhoz (Jéna, 1792. június 18.)

Herbert Niethammerhez (Klagenfurt, 1794. május 6.)

Erhard Niethammerhez (Nürnberg, 1794. május 19.)

Niethammer Herberthez (Jéna, 1794. június 2.)

Niethammer Erhardhoz (Jéna, 1794. október 27.)

Erhard Niethammerhez (Nürnberg, 1794. november 2.)

Niethammer Erhardhoz (Jéna, 1794. december 26.)

I. Ifjúkori írások

Johann Benjamin Erhard 1766. február 8-án született Nürnbergben; a család megélhetését édesapja drótkészítő műhelye biztosította. Szerény körülmények között nőtt fel, 11-től 22 éves koráig édesapja műhelyében dolgozott. Tanulmányait nagyrészt édesapja vezetésével, majd autodidaktaként végezte: jól megtanult rajzolni, némi zenei műveltségre is szert tett, de a helyesírással egész életében problémái voltak.¹ Autodidaktaként kezdett el foglalkozni a filozófiával is; röviddel az 1780-as évek közepe előtt ismerkedik meg a kor iskolafilozófiájával, majd 1785 őszén belefog a kanti filozófia tanulmányozásába. 1785. október 11-én már a következőket írja barátjának, Osterhausennek: „Mostanában teljesen a filozófiában élek és mozgok. Kant írásai és Mendelssohn *Morgenstunden*-ja alkotják a töprengéseim tárgyát. Ők ketten századunk legnagyobb filozófusai Wolff után. Kant az a filozófia számára, ami az emberi társadalom számára a tűz feltalálása volt; az emberek már korábban is minden teremtményhez képest fölényben voltak; ez alapozta meg a totális uralmukat, és fektette le az alapját a föld megművelésének, tekintet nélkül a melegre és a hidegre. Így Kantnak köszönhetően a filozófia fölénybe került minden tudományhoz képest, és nem kell többé aggódnia a saját hasznossága felől. Ha Kant nem épít elég szilárd talajra, akkor majd én fogok.”² Ez a levél egy alig húszesztendős autodidakta fiatalembertől származik; a rendkívül zavaros vonások mellett néhány meglepő gondolattal is találkozhatunk benne. (1) Kant jelentőségének felbecsülése még messze nem egyértelmű, Erhard előbb Mendelssohnnal állítja egy sorba, és Wolff után helyezi el. (A wolffianus filozófia ilyen kitüntetése és ünneplése mindenekelőtt magára Mendelssohnra vezethető vissza.) Azután jön a Prométheuszhoz való hasonlítás. Kant kritikái közül ebben az időben még csak *A tiszta ész kritikájának* első kiadása jelent meg; mindenesetre még nem indult útjára az a széles körű recepció, amelynek eredményeként a kanti filozófiát majd egyedülálló teljesítményként fogják ünnepelni. (2) Kant teljesítménye Erhard szerint mindenekelőtt abban áll, hogy biztosította a filozófia fölényét minden tudománnyal szemben. A második kiadásból már egyértelmű lesz, hogy a filozófia fölényéről

legfeljebb abban az értelemben beszélhetünk, hogy *régebbi* minden más tudománynál, miközben a tudományos mintát a kor egzakt természettudományai szolgáltatják. Teljesen érthetetlennek tűnik továbbá az is, hogy hogyan eredményezhetné a kanti filozófia a föld megművelésének kiterjesztését.³ (3) És végül kiderül, hogy a föld nem megművelendő területként, hanem szilárd bázisként szerepel. A mezőgazdaság helyett az építés jelenik meg paradigmaticus tevékenységként. Ebben az utóbbi esetben egyértelműen egy újszövetségi példázatról van szó. „Aki hallgatja szavamat és tettekre is váltja, az okos emberhez hasonlít, aki sziklára építette a házát. Szakadt a zápor, ömlött az ár, süvített a szél, és nekizúdult a háznak, de nem dőlt össze, mert szikla volt az alapja. Aki hallgatja ugyan tanításomat, de nem váltja tettekre, a balga emberhez hasonlít, aki házát homokra építette.”⁴ Nagyon fontos, hogy pontosan rögzítsük e gondolat jelentését: Erhard a bibliai példabeszéd nyomán „bölcst” próbál lenni, Kant csak a „szavakat” mondta el, a „tettekre váltás” feladata még vissza van. Nagyon tanulságos az is, ahogy Erhard kijelöli a „tettekre váltás” perspektíváit: először az ész elméletét, pontosabban legfontosabb tulajdonságait kell összefoglalni, aztán ennek vallási következményeit kell feltárni. — Az alábbiakban közölt három tanulmány tézisszerű: Erhard életbölcsségeket, végső igazságokat próbál megfogalmazni. Az autodidakta filozofálás közvetlen érintkezésbe lép a dilettantizmussal. A három tanulmány közül az elsőben a szerzőnek még határozottan problémái vannak a filozófiai gondolatok megfogalmazásával, a harmadik pedig a német felvilágosodás egyik jól ismert témájára készített variáció. Igazi jelentőséggel — véleményem szerint — a második tanulmány rendelkezik, amely azt állítja, hogy a kanti filozófia tanulmányozása elé be kell iktatni egy előkészítő korszakot. Vagyis egyelőre nem a szilárd bázis kereséséről, hanem a filozófiát előkészítő filozófia megalkotásáról van szó. (Ez a programatikusan gondolt majd meghatározó jelentőségű lesz Erhard érett koncepciójában.)

1. Az észleléseink mindig térben és időben létező jelenségekre vonatkoznak. Az érzékiség általános formái által a jelenségek számára kijelölt feltételek alkotják az általános természettörvények és mindenemű *a priori* megismerés lehetőségének végső alapját.

2. Az észleléseink egyedi benyomások lennének, és nem objektív ismeretek, ha nem egymásra vonatkoztatva gondolnánk el őket. Az egyes észlelések közötti viszonyok hozzák létre az objektum fogalmát, és az összes objektum viszonya adja a természet fogalmát.

3. Mivel csak jelenségeket észlelhetünk, amelyekben csak az előtte, a mellette és az utána viszonyai állhatnak fenn, de egy szemernyi belső viszony sem található, ezért ezt a saját észleléseinkben sem tudjuk azonosítani. Az észleléseket mi magunk kötjük össze a gondolkodásunk törvényei és a lelkünk tevékeny ereje szerint. E törvények formái adják az értelem (a kategóriák) tiszta fogalmait, és teljes egészében levezethetők az ítéleteink logikai funkcióiból, melyeknek meg kell találniuk a saját külső alkalmazásaikat.

4. Ezek az értelem általános fogalmai, önmagukban véve a gondolkodás puszta formái, amelyek nem tudnak számunkra ismereteket nyújtani, ezért az érvényességük a külsődleges észlelésekre épül; ha ezek az észlelések megszűnnek, a fogalmak elvesztik tárgyaikat. A fogalmak szükségszerű érvényességét az összes jelenség összekapcsolásának sémája nyújtja, vagy pedig a természet fogalma, amely a szükségszerű időbeli meghatározásokat mint axiómákat tartalmazza.

5. Az ész, mint az ismereteink átható egységének princípiuma azt követeli, hogy ismereteink összhangban álló egészet alkossanak. Az észleléseinkben azonban csak annyi összhang lehet, amennyit a kategóriákkal beléjük helyeztünk; a kategóriák viszont csak az egyes objektumokra és azok viszonyaira vonatkoznak, a természet fogalma pedig puszta sémát ad, melynek terjedelme a végtelenségig tágítható nélkül, hogy eljutna a totalitáshoz. Vagyis az ész sehol sem tudja megtalálni az egészre vonatkozó átható egységet, és mégis követeli azt, hogy a követelésének princípiumai szükségképpen benne magában nyugszanak, és a következtetés összefüggéseihez hasonlítnak. Ezeket a princípiumokat tehát éppúgy fel lehet tárni, mint a kategóriákat – és ulajdonképpen ezeket jelöljük az eszme elnevezéssel.

6. Méltóságának félreismerése alapján az ész nagyon gyakran a maga meghatározó eszméit a kategóriákból próbálja kihámozni, és így ellentmondásba kerül önmagával. Ezzel magyarázható, hogy a spekulatív filozófiában különböző szekták alakulnak ki.

7. Mivel az ész meghatározó eszméi nem fordulnak elő a jelenségekben, hanem rájuk épülnek, ezért a jelenségekből sem egyesként, sem áttekinthető egészként nem vezethetők le. Éppen fordítva kell eljárunk: a jelenségeket az ész eszméi alapján kell feltárni és elrendezni.

8. Mivel az átható egység eszméje (vagyis a legmagasabb rendű ismeret) az észben található, ezért semmi sem állhat az ész fölött. Ennek következtében a tiszta ész kritikája, vagyis a tapasztalataink fölött elhelyezkedő realitás megvilágítása az ismereteinkben, *a priori* lehetséges tudomány. Mindaz, amit eddig elmondtunk ennek alapja és ugyanakkor következménye.

9 Az ész spekulatív használata a princípiumokra épülő teljes egységet, a gyakorlati használata viszont a célokra épülő átható egységet követeli.

10. Mivel ezt kell a legmagasabb rendű követelésnek tekintenünk, ezért az ész nem ismerhet magasabb törvényt – erre épül az autonómiaja.

11. Az ész autonómiájának tudata a szabadságának eszméje. A szabadságnak ezt a fogalmát az eszme nevével illelhetjük; ha viszont a szabadság alatt a céltalan és értelmetlen elhatározások képességét értjük, akkor az eszme pusztá agyrémmé alakul át. Egyedül az eszme garantálhatja a szabadságot, mivel a tapasztalatból nem tudjuk felismerni, hiszen minden tapasztalat (legyen az belső vagy külső) a kívülállóval a gondolkodásunk törvénye szerint van összekötve, sőt ez alapján lehet a kívülállóval való kapcsolatot megkülönböztetni az álomtól (és nem a kategóriák alapján, amelyek a tapasztalatra irányulnak). Az eszmék a maguk spekulatív használatában a tapasztalat összefüggésének princípiumai, és gyakorlati értelemben ők a legmagasabb rendűek; de mivel sem a tapasztalatból, sem a fogalmakból kiindulva nem lehet eljutni hozzájuk, ezért nem is lehet megtámadni vagy tagadni őket, mivel ők alkotják a tagadás és a helyeslés minden aktusának alapját.

12. A halhatatlanság szükségképpen következik a szabadságból; ha ugyanis a lelket az ilyen törvények szubsztrátumának (szubjektumának)

tekintjük, amelyek függetlenek a természeti törvényektől, akkor nem is eshet a hatályuk alá, nem múlhat el és nem is keletkezhet.

13. Mivel az ész átható egységet követel, ezért nem elégszik meg azzal, hogy eljusson a jelenségek totalitásához, hanem ezt a szabadsággal is szeretné összhangba hozni, vagyis: célok szerint szeretné elrendezni. Ez azonban csak abban az esetben lehetséges, ha a mindenség egyetlen alkotó ész műve, így jön létre az istenség eszméje, melynek bizonyíthatósága tekintetében (kevés változtatással) mindazt el lehet mondani, amit a szabadságról már elmondtunk.

14. Mindebből következik, hogy a természettel összhangban és szabadon élni egy és ugyanaz. Ez képezi az átmenetet az erkölcsök metafizikájától a pragmatikus erkölcsstanhoz.

15. A legmagasabb rendű szabadság a több emberből álló társadalomban az erkölcsök ideálja. A legtökéletesebb erkölcs tehát az összes ember teljesen szabad cselekvésén keresztül jön létre; és ezen keresztül jön létre a természettel való teljes összhang is. Ebből kiindulva kell átmenni az erkölcsök metafizikájából a politikába.

16. Az emberi bölcsesség az erkölcsök ideáljának jelenléte a lelkünkben, ezen a ponton végződnek a gondolkodásunk eredményei, amelyek tantételekben, maximákban, ismeretekben, vélekedésekben, sejtésekben és álmokban oldódnak fel.

Dogmatika és misztika⁶

1. Az ész csak akkor juthat eredményekre, ha önmagába megy vissza, és megpróbálja megvilágítani a saját kijelentéseinek helytállóságát, és minden eszméje számára kijelöli azokat a határokat, amelyeken belül érvényes. De mivel ez az út fáradságos és sem az érzéki képzelőerő, sem a döntő értelem számára nem túl vonzó, ezért az ész a maga eszméit minden vizsgálat nélkül, mint objektíve érvényeseket fogadja el, és ezen ugrás eltakarása érdekében vagy az értelem tiszta fogalmaiban keres bizonyítékot (melyeket abszolút világtörvényeknek tekint) vagy a tapasztalathól próbálja kibúvászni, vagy közvetlen szellemi szemléletként próbálja minden ellenvetés fölé emelni.

2. Az ész eszméi ezért vagy objektív tantételekké válnak, ez hozza létre a dogmatikát a filozófiában, vagy pedig realitást kapnak, ez hozza

létre a misztikát. Az, aki élvezi a közösséget ezekkel a dolgokkal, misztikus; az a gyakorlati tanítás, hogy velük közösségbe jussunk, a misztika, a szó tulajdonképpeni értelmében.

3. A dogmatikus vagy az érzéki világra tekintettel megáll a pusztá tantételeknél, és megelégszik a természet sémájával, vagy pedig ebből egy áttekinthető egészet próbál megformálni, és a végtelenbe való előrehaladást egy önmagában szükségszerű okkal zárja, melyet a legáltalánosabb és a legreálisabb predikátumokkal ruház fel. Az előbbi ateistának, az utóbbit teistának nevezzük; mindketten abban különböznek a misztikustól, hogy nem a közvetlen belső kinyilatkoztatásra esküsznek, hanem egy bizonyított tantételre.

4. A teista az absztrakt fogalmakat vagy pusztán sok dologra érvényes ismertetőjegyeknek, és a tantételeket a dolgok természetéből adódó szabályoknak tekinti, vagy pedig isteni értelemben létező lényegi formáknak és törvényeknek tekinti őket. Az előbbi nominalistának, az utóbbit realistának nevezzük. A dogmatikusnak az egyik vagy a másik mellett el kell köteleznie magát, mert a következő kérdésre feltétlenül válaszolnia kell: melyek a dolgok lehetőségei Istenben? És egy dolog lényegéhez többet kell-e követelnünk, mint az Istenben való lehetőségét?

5. Az ateista és a teista rendszerből össze lehet állítani egy közbeeső rendszert: ha a teista rendszerben szereplő szükségszerű okok szubjektum nélküli predikátumait egyesítjük az ateista rendszerben szereplő természet sémájával — így jön létre a panteizmus rendszere. Mivel ez a rendszer, anélkül hogy sokat törődne egy olyan szubjektum kijelölésével, amelyhez hozzá lehetne rendelni azokat a predikátumokat, amelyekre szükségünk van ahhoz, hogy a világ egészét valóban el tudjuk gondolni, ezeket egyúttal a természetre is ráaggatja, ezért az összes dogmatikus rendszer közül ez áll a legközelebbi rokonságban a misztikával. A rendszerek a rokonság erősségének szintje alapján széthasadnak spinozizmusra és averroanizmusra. A dogmatikus rendszerre vonatkozó tanításnak a szofisztika nevet adhatnánk.

6. A misztikus vagy megmagyarázza az érzéki világ függetlenségét és keletkezési módját az első okokból: ez a teozófia; vagy pedig megpróbálja megadni az érzéki tárgyak különbségének belső alapjait, és megpróbálja megtalálni ennek abszolút anyagát: ez az alkímia. E két rész szisztematikus összekapcsolásával jön létre a pánszofia; és aki ezzel foglalkozik, az vagy beavatott, vagy mágus. E pont részletes kifejtésekor

beszelnünk kell a szimpátiáról és végig kell vennünk a kozmogóniai rendszereket.

7. A misztikus vagy maga rendelkezik a saját eszméinek szemléletével, ebben az esetben látnok vagy próféta; vagy pedig megbízik egy látnok kijelentéseiben, ebben az esetben hívő. Az a hívő, aki a tulajdonképpeni misztika előírásai alapján látnokká próbál felemelkedni: a remete.

8. Azon tanítások összessége, amelyek a legfelső lénnel kapcsolatban a látnok számára szemléletessé válnak, a kinyilatkoztatás.

9. Nem minden dogmatikus rendszer zárja ki teljesen a misztikát; a dogmatikus rendszernek a misztikához fűződő rokonsága a következőképpen jellemezhető: az ateisztikus rendszerben ez a rokonság nem lép fel, a teisztikus rendszer (ha következetes) nem ismerheti el a külső jelekre épülő kinyilatkoztatást, de nem tudja kizárni a belső szemléletet, amely azonban e rendszer különböző válfajai szerint materializmussá, idealizmussá stb. alakul át. A panteisztikus rendszerben viszont (mivel ez megadja számunkra a világegész eszméjét, és mivel megköveteljük e világra vonatkozó eszme teljességét, a bennünk kialakuló teljesség fokozatainak viszont nincsenek kijelölt korlátai) nem vagyunk megfosztva attól a reménytől, hogy felemelkedjünk ehhez a teljes eszméhez, és a létezésünk jelentőségét azonossá tegyük a világ létezésének jelentőségével. Az egoistává vált panteista eljárása a misztikuséhoz hasonlít, mihelyt e rendszer érzéki elképzelésében a legkisebb probléma merül fel, szinte azonnal átmegy a misztikába. Ez a rendszer minden misztika racionális alapja, a külső jelekre épülő kinyilatkoztatást azonban kizárja. Erről többet fogok mondani, mihelyt a rendszereket közelebbről is szemügyre veszem.

11. Egy olyan kinyilatkoztatást, amely külső jegyek alapján igazolja magát, kinyilatkoztatott vallásnak nevezzük. Nincs azonban olyan következetes rendszer, amely megengedné a kinyilatkoztatott vallást, mert mindegyik megköveteli a világban lévő átható és ésszerű kapcsolatokat, és kizárja az ötletszerű változtatásokat, ezért az ész tagadása minden kinyilatkoztatott vallás maximája. Mivel a misztika nem követeli meg az ész következetes használatát, ezért jól összeegyeztethető minden kinyilatkoztatott vallással, és mivel a misztika azt ígéri, hogy szemléletesen alátámasztja a kinyilatkoztatás tanításait, ezért ő maga is létrehoz egyfajta kinyilatkoztatott vallást.

12. Mivel a kinyilatkoztatott vallás az ész tagadására épül, ezért szemben áll az emberiség méltóságával, és ebben az értelemben antimorális.

13. A természetes vallás akkor jön létre, ha a teisztikus rendszer kijelentéseiből, Isten vonatkozásában, megpróbálunk levezetni néhány viselkedési maximát. Amennyire a teizmus, annyira a misztika is összeegyeztethető vele. De a misztika sohasem jöhet létre belőle, habár a misztika annyira megtisztulhat, hogy hasonlatossá válhat hozzá, ezért minden kinyilatkoztatott vallás, ha elveszjük belőle azt, ami szembenáll az ésszel, átmegy a természetes vallásba.

14. A természetes vallás azonban nem követeli meg az ész megtagadását, és ezért nem áll szemben az ember méltóságával, nem szünteti meg a cselekvésünkben rejlő moralitását.

15. Mivel a gondolkodásunk eredményei összeegyeztethetők a természetes vallással, ezért a természetes vallás a legkézenfekvőbb út az igazi moralitáshoz.

16. A fokozatok, amelyeken az emberek a gyakorlatban végigmennek, a következők: kinyilatkoztatott vallás, természetes vallás, moralitás. Ugyanez az út az elméletben: pánszofia (misztika), szofisztika (dogmatika), filozófia.

17. Az embereket tehát előbb fel kell világosítani a dogmatikáról és a misztikáról, mielőtt meg tudnák érteni *A tiszta ész kritikájának* eredményeit.

Az emberi nem művelődése⁷

1. A lelkiezőinket az érzékek ébresztik fel, aztán az érzéki benyomásokat objektív ismeretekké alakítjuk át, és végül az ész belőlük rendszereket alakít ki. Ez az individuális megismerés útja, de még nem az egész emberi nem útja; azt a kérdést, hogy lehet-e az egyikből a másikra következtetni, a következőkben fogom tárgyalni.

2. Minden embernek az érzékiség legalacsonyabb fokán kell kezdenie. Az emberiséget a maga egészében tehát sohasem lehet kiművelni.

3. Ha többféle tárgyat hozunk létre, többféle ügybe bonyolódunk bele, a tevékeny szenvedélyeket gyakoribb kihívásokkal szembesítjük,

akkor fel lehet gyorsítani az emberi erők kifejlődését, és az érzékiség legalsó szintjén való elidőzést lényegesen le lehet rövidíteni.

4. Az embernek az intézményeken keresztül megvalósuló művelődését nevelésnek nevezzük; ettől függ tehát az emberi nem tökéletessége.

5. Ha a világ adottságait és eseményeit objektumoknak nevezzük, amelyeket a gondviselés helyez az emberi képességek kifejlődésének útjába, akkor ebből már levezethető az emberi nem isteni nevelésének eszméje. Ennek az eszmének az alapjai a teodiceába tartoznak. (Később erről még többet fogok mondani.)

6. Az egyes ember művelődésében tapasztalható gyors előrehaladás és az ebből létrejövő erkölcsi tökéletesedés a maga egészében az emberi nem művelődésének története.

7. Annak felismerése, ami az ember belső és külső állapotában található, ami őt képessé teszi a tökéletesedésre, és azoknak az eseményeknek az elbeszélése, amelyeken keresztül ennek a valaminek a hatását támogatjuk vagy gátoljuk, az emberiség története.

8. Mivel az emberek művelődése a nevelésen keresztül történik, ezért minden intézménynek felvilágosítólag kell hatnia az emberekre; itt azonban gondosan meg kell különböztetnünk a készségek pusztá fejlesztésére irányuló tanítást az igazi neveléstől, az emberben rejlő emberség előmozdításától.

9. Valamivel hozzájárulni az ember neveléséhez, ez a gondolkodó emberhez legméltóbb tevékenység, és ezért meg kell vizsgálnunk annak módjait, ahogy erre képessé válhat.

10. Ezeknek két csoportjuk van: az egészben való közlés, és az egyessel való tanítás. Az általánoshoz három csoport tartozik: a) példák ismertetése, b) a tévedések felfedezése és c) az egyes emberek felvilágosítása. Az egyes emberek értékét a következők alapján határozhatjuk meg.

11. A példák csak az eszme megvalósítását mozdíthatják elő, de nem képesek az eszme létrehozására, mert ha az eszme nem adott, akkor a példákat sem lehet felidézni. A példák tehát sohasem taníthatják meg az igazságot, hanem csak működésbe hozhatják azt. Az a bölcs tehát, aki pusztán a példákkal szeretne tanítani, nem növelné embertársai felátlását, hanem csak hatékonyabbá tenné a törekvésüket arra, hogy egykori belátásaiknak megfelelően cselekedjenek. A példákra tehát

szükség van a nevelésben, de nem alapozhatják meg a nevelést, hanem csak beteljesíthetik azt.

12. Az igazságok elterjedésének hatása általában bizonytalan, és nehezen határozható meg előre; a tévedések feltárása általában lehetetlen, mivel csak akkor juthatok egy tévedés tudatára, ha valaki megmutatja, hogy ellentmondásba keveredtem önmagammal. Ha valaki nem lát be egy igazságot, amelyen keresztül viaszszoríthatunk egy tévedést, akkor magát a tévedést sem fogja felismerni. Ahhoz, hogy valakit meg tudjunk szabadítani egy tévedéstől, szükséges, hogy ismerjük az igazságot, és legyen fogalmunk arról, amit az illető tud, és ebből kiindulva elvezessük az igazsághoz, amely szemben áll a tévedéssel. És csak a legutolsó lépésben fogjuk feltárni előtte a tévedést.

13. Ebből már következik, hogy a harmadik módszer a legkimerítőbb, és a kérdés most a következő: hogyan lehet az egyes embereket a leggyorsabban felvilágosítani? Erre a kérdésre úgy válaszolhatunk, hogy az összes felvilágosult embernek a lehető leggyorsabban össze kell fognia.

14. Ez pedig a következőket jelenti: a) a felvilágosultaknak fel kell ismerniük egymást, b) valóban felvilágosultaknak kell lenniük és maradniuk, és menteseknek kell lenniük mindenféle önző szenvedélytől, c) birtokában kell lenniük a legjobb módszereknek. Az első pont az ember általános jellemvonásai közé tartozik: egy olyan tudományra van szükség, amely csak a bensőséges barátok közös erőfeszítésével juttatható el a tökéletesség közeli állapotba. A második pont az emberek belső természetétől, és az új tagok gondos kiválasztásától függ, valamint attól az aszketizmustól, amelyet a szövetség természete vált ki. A harmadik pedig megköveteli, hogy egyesítsük az erőinket ahhoz, hogy elérjük céljainkat.

15. Egy ilyenszövetség lenne az a középpont, amelyből kiindulva az emberekre vonatkozó felvilágosodás elterjedhet, és amelyre a szétszórta ismereteket vonatkoztathatjuk.

II. Recenziók

Erhard édesanyja 1787-ben meghalt, édesapja ezután újra megházasodott. A műhely nem volt elég nagy ahhoz, hogy két családot is eltartson, így Erhard huszonnégy évesen elszánta magát az egyetemi tanulmányokra. Előbb (1788 és 1790 között) a würzburgi egyetemen orvostudományt tanult, majd nem sokkal később egy jómódú nürnbergi kereskedő lányával kötött házasságának köszönhetően másfél éves utazásba kezd, melynek során eljut Jénába, ahol megismerkedik a korabeli kantiánus filozófia legjelentősebb műhelyével. 1790/91 telén Erhard Jénában Carl Leonhard Reinholdon kívül megismerkedik Schillerrel és Reinhold néhány tanítványával. „Jénában Reinhold nagy hatást gyakorolt rám a képzetalkotó képességről szóló elméletével; azt reméltem, hogy a vele folytatott beszélgetéseim során a filozófiai ismereteim ki fognak tágulni, ezért úgy döntöttem, hogy a telet Jénában töltöm. Reinhold olyan szeretetre méltó volt, mint ahogy azt elképzeltem magamnak, a háza volt a legkedvesebb tartózkodási helyem.”⁸ A Reinhold-tanítványok közül Erhard Franz de Paula von Herbertet emeli ki. „[Jénában] találkoztam a klagenfurti Herbert báróval, aki a tudás iránti szeretete miatt jött ilyen messziről, és aki ezért a teljes figyelmemet magára vonta.”⁹ (Herbert a későbbiekben folyamatos és jelentős anyagi támogatásban fogja részesíteni Erhardot.) A Jénában eltöltött hónapokat követően Erhard tovább utazott Königsberg irányába, hogy Kantot is meglátogassa. „Elhatároztam, hogy tovább utazok, és megvalósítom a legkedvesebb álmomat, meglátogatom Kantot, és beszélni fogok vele.”¹⁰ Azt mondhatnánk, hogy Erhard filozófiai tanulóiévei és vándorévei (inkább hónapokról kellene beszélnünk) a lehető legszorosabban összefonódtak. Aligha férhet hozzá kétség, hogy Erhard filozófiai szocializációjára a legnagyobb hatást a személyes beszélgetések és találkozások gyakorolták; ezek hatására vált az ő igazi filozófiai műfajává a recenzió. (Ebben azonban valószínűleg nagy szerepet játszottak azok a „disputációs gyakorlatok” is, amelyeket a kamasz Erhard apja műhelyében és annak környékén folytatott a hasonló korú fiúkkal.) Mindenesetre rendkívül meglepő, hogy mindössze öt évvel a némileg dilettáns feljegyzések után Erhard a kor egyik legjelentősebb filozófiai recenzió-írójává válik. Az alábbiakban közlésre kerülő öt recenzió Erhard recenzió-írói munkásságának legjelentősebb terméke.

A recenziókban mindenekelőtt a gondolatmenetek logikai élessége a legmeglepőbb: Erhard a lehető legnagyobb figyelmet fordítja a szükségszerűség és a lehetőség megkülönböztetésére, az egyedi és az általános ítéletek elhatárolására stb. A recenziók következő fontos vonása a hallatlanul precíz felkészültség és a kiváló memória: Erhard a lehető legpontosabban emlékszik Kant és Wolff megfogalmazásaira. A recenziók legfontosabb tulajdonsága mégis az összefoglalás és a lényeg megragadásának teljesen egyedi képessége: Erhard nagyon sokszor szinte egyetlen csapással rendezi el a zavaros és burjánzó gondolatmeneteket. Első látásra talán csak egy valami hiányzik ezekből a recenziókból: az eredetiség. (Igaz, a recenzió általában nem az eredeti gondolatok kifejtésének legalkalmasabb műfaja.) Ha az alábbiakban (időrendi sorrendben) közölt recenziók ívét kidolgozzuk, akkor egy sajátos (implicit) filozófiai program körvonalaire bukkanhatunk. Ennek bemutatása előtt azonban mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy ezek a recenziók (közvetlenül vagy közvetetten) mindannyian a reinholdi koncepcióra utalnak. Az első két recenzió (mindkettő 1791 második felében jelent meg) kifejezetten védekező jellegű: Reinhold és a háttérben álló Kant gondolatainak rendkívül éles elméjű megvédéséről van szó. Kulcsjelentősége azonban a Gottlob Ernst Schulze által írt *Aenesidemus*-könyvről készült recenzió: ebben a Reinholddal való küzdelem új szintre jutott. Az *Aenesidemus*-recenzió már közel sem védi meg Reinholdot olyan egyértelműen, mint a korábbi recenzió. Az embernek néha az az érzése, hogy Erhard kimondottan szimpatizál Schulze átfogó bírálatával. 1793 februárjában Erhard szemében – bár még nem vallja be magának nyíltan – a reinholdi koncepció alapvetően megingott, az elementár-filozófiához már semmiféle lelkesedés sem kapcsolódik. Az utána következő recenzió, amely Schmid híres morálfilozófiájáról szól, egy kiutat vázol fel: Erhard azt sugallja, hogy az elméleti filozófia helyett a moralitás elméletével és a jogfilozófiával kell foglalkozni, ezek ugyanis sokkal jobban előmozdíthatják az emberiség boldogságát (amiről a recenziókban viszonylag sok szó esik). Az utolsó recenziót pedig egy alternatív kiút bírálatának kell tekintennünk: Erhard valószínűleg elsősorban nem Schellinggel, hanem a háttérben álló Fichtével küzd, és azt akarja megmutatni, hogy a Reinholdon való átlépés nem maradhat meg az elméleti filozófián belül.

Kantnak csak kevés ellenfele vette magának a fáradságot, hogy olyan alaposan tanulmányozza *A tiszta ész kritikáját*, mint ahogy azt Brastberger úr tette. Tulajdonképpen az ő könyvét tekinthetjük az egyetlen igazi felülvizsgálatnak, mivel Schulze kitűnő írása csak a kritika eredményeit tette próbára. Szerzőnk azonban nemcsak a kritika tanításaival és eredményeivel foglalkozik, hanem azt az utat is megvizsgálja, amelyen Kant eljutott ezekhez, és ezért lépésről lépésre nyomon követi a kritikát. A recenziens azonban természetesen nem tarthat lépést Brastberger úr írásával, az ítéletét csak általában fogalmazhatja meg, és csak a leglényegesebb pontok kiemelésével támaszthatja alá, hogy ily módon szembeszálljon a hatalmi igény látszatával. Eközben nem engedheti, hogy úrrá legyen rajta a félelem, mivel a legkevésbé sem szeretné, hogy valakit ez a jelentés felmentsen a könyv elolvasása alól. Ez a könyv a kanti filozófia szellemének ismerői számára nem fog új anyagot és váratlan kétségeket nyújtani, de mégis tartalmaz néhány értékes útmutatást a kritikai filozófia népszerű kifejtése számára. Ehhez a szerző valóban adott néhány mintaszerű példát. Ennek az írásnak a belső értékét biztosan fellendítette az, hogy nem korábban jelent meg, de a külső érdemét jelentősen csökkentette, hogy sok minden, ami a kritikában még nincs pontosan meghatározva (amire Brastberger úr helyesen rá is tapintott, ahogy azt a recenziens az alábbiakban majd megpróbálja megmutatni) *Reinhold a képzetalkotó képességre vonatkozó elméletében* már pontosan és egyértelműen kifejtette. A hangnemet, amellyel a szerző Kanttal beszél, sokan túlzottan fanyarnak fogják tekinteni. A tudományok szerencséje, hogy az édeskés és szimuláló udvari hangnem még nem vált általánossá az írói világban, de mégis van egy elfogadott hangnem, melynek az írók számára is szentnek kell lennie, mert a kiméletlen keresztül, amelyet megkövetel, a szívet felkészíti az igazi toleranciára, és a fül figyelmén keresztül (amellyel mindenkit meg kell ajándékoznunk, aki még nem követett el megbocsáthatatlan bűnöket) a kedélyt előkészíti a meggyőzésre. Egy olyan férfiú, akinek hatalmas érdemeihez nem férhet kétség, és valóban általánosan elismert, joggal követelheti azt, hogy tisztelettel viszonyuljanak hozzá azok, akik csak most kezdik pályájukat. Milyen hatást

várhat Brastberger úr a következő és a hozzájuk hasonló kifejezésektől: játszadozás, a műveltség porát hinteni, pretenziókat támasztani, ezt nevezem tisztességes cáfolatnak, misztikus homály stb. stb.? Ez rendkívüli módon megnehezíti, hogy Kant meggyőződéses tisztelői igazságosak legyenek a szerzővel szemben; és ugyanakkor Kant komoly ellenfelei (akik a jelentőségét egyébként elismerik) számára is kellemtelen, hogy ily módon mintegy megszégyenüljenek, ugyanúgy ahogy Brastberger úr is szégyellné magát, ha azt látná, hogy a művelt csőcselék annak örül, hogy végre van egy tanult elme, aki belekapcsolódik az ő szitkozódó ordítózába.

Igazságtalanok lennénk Brastberger úrral szemben, ha azt mondanánk, hogy félreértette a *Kritikát*, de mégis azt kell mondanunk, hogy félreismerete! Kant nem állítja, hogy ne bízhatnánk az ismereteink indikációjában (a szerző kifejezése), vagy hogy ez hamis lenne, hanem csak azt, hogy ennél meg is kell állnunk, mivel azok az ismeretek (és nem az eszmék), amelyek túlmennek a tapasztalaton, csak félrevezetnek bennünket. Ha azonban — mondja Brastberger úr — Kant nem bizonyította, hogy ez az indikáció hamis, akkor semmi újat sem mondott. Kevesen fognak Brastberger úrral egyetérteni abban, hogy ezt tekintsék az egyetlen újnak, amit a filozófiának még nyújtania kell; úgy tűnik, hogy Brastberger úr minden mást már elintézettnak tekint. Azt gondolom, hogy csak akkor támaszthatja ezt a követelést, ha a következő módon okoskodik. Brastberger úr, úgy tűnik, sokat dolgozott a maga szinkretizmus-elméletén, amely szerint minden rendszerben kell lennie valami igaznak, és úgy gondolta, hogy ezt a közös mozzanat médiumán keresztül lehet megtalálni, és ily módon valóban utat talált a *Kritika* egyik aspektusához. Ezen az úton fogékonnyá válhatott volna a kritikával szemben, mivel valóban belőle kiindulva lehet a legkönnyebben bemutatni a lehetséges következetes rendszereket; de ő más útra tért, és így egy olyan rendszerrel találta magát szemben, amely a többiekhez való hasonlóság mozzanatából jött létre, és ezt tekintette e rendszer igazságkritériumának. Ezért nála minden rendszer összefolyik, és csak azt tudja újnak tekinteni, ami semmit sem tartalmaz a saját rendszeréből. Ő teljesen érthetetlennek találja, hogy Leibniz és Locke hogyan vitatkozhatott egymással, mivel ő úgy mutatja be a rendszereiket, hogy minden köztük lévő különbség elesik. Ha azonban azt feltételezzük, hogy valamely szerző csak azt állíthatta, ami a saját

rendszerében igaz, akkor könnyen ki lehet mutatni, hogy a kanti filozófia már Kant előtt is megvolt. Ennek bizonyítása azonban olyan, mintha azt, hogy egy építőmester nem hozott létre új épületet, úgy próbálnánk megmutatni, hogy lépésről lépésre kimutatjuk, hogy az egyes részek anyaga és formája tulajdonképpen már a régi épületekben is jelen volt. Senki sem mutatta meg olyan világosan, mint Reinhold úr (akit biztosan nem sorolhatunk Kant ellenfelei közé), hogy egy filozófiai rendszer csak akkor tarthatja fenn magát, ha összhangban van a *Kritika* eredményeivel. Brastberger úr szerint azonban a *Kritikának* csak akkor tulajdoníthatnánk bármiféle érdemet, ha valami olyasmit sikerült volna bizonyítania, amit még szem nem látott, fül nem hallott, és még egyetlen embernek sem jutott eszébe. És mivel a *Kritika* ezt természetesen nem tudta nyújtani, ezért Brastberger úr szerint semmiféle érdeme sincs, leszámítva az általa keltett szélvihar, amely arra ösztönözhet, hogy elgondolkodjunk az új építkezési módról.

Ahol Reinhold úr a félreértések forrását látja, ott a szerzőnk egy olyan hasadékot pillant meg, amelybe csak egy jó emelőt kellene beilleszteni, hogy az egész építményt fel tudjuk borítani. És ezzel nem is veszítenénk sokat, mert az egész épület nagyrészt a megismerő képesség elemzéséből (analízisből) áll, és így (Brastberger úr véleménye szerint) tautologikus.

Brastberger úr figyelte arra, hogy a *Kritika* elején a tárgy szónak kettős értelme van; itt még nincs meghatározva, hogy a tárgyak alatt a magában való dolgokat vagy a képzeteinkben megjelenő tárgyakat kell-e értenünk. Ebből kiindulva aztán azt próbálja megmutatni, hogy abból, hogy a tárgyban van valami, amit a megismerésünkben nem tudunk levezetni, még nem következtethetünk arra, hogy ez a megismerő képességünk terméke, mert lehetséges egy olyasfajta adottság, amit csak magából a megismerésben lévő tárgyból nem tudunk levezetni. Erre alapozza aztán azt a kijelentését, hogy még akkor is, ha el kellene ismernünk, hogy a megismerésünk nem a magában való dolgokra vonatkozó ismereteinkből áll, mégis nyugodtan hihetünk a magában való dolgok indikációjában, és ezáltal valódi realitást tulajdoníthatunk az ismereteinknek.

Ha megállunk a *Kritika* pusztá betűjénél, akkor erre nehéz bármit is mondani; de a szellemét tekintve a *Kritika* gondolatmenete nem erre épül, hanem sokkal inkább arra, hogy ha az általa megfogalmazott a

priori kijelentések valamiféle adottságok lennének, akkor egyetlen tárgy tudata sem lenne lehetséges a megismerésben. A *Kritikának* természetesen egy jól ismert elképzelésből kellett kiindulnia, mivel a maga nemében az első kísérlet volt. Ha a *Képzetalkotó képesség elmélete* (amely ebből az alaptól kiindulva evidens módon elvégzi a bizonyítást) a *Kritika* előtt jelent volna meg, akkor a szokványos és az újabb filozófia (melynek a jövőben mindenféle jelző nélkül kell állnia) között egy olyan mély szakadék tátongana, hogy talán senki sem merne arra vállalkozni, hogy átugorja, vagy hidat építsen fölötte. Brastberger úr szófordulatát használva, az lenne a *Kritika* tisztességes cáfolata, ha megkövetelnénk tőle, hogy az eddigi filozófia határozatlan nyelvéből kiindulva már semmiféle határozatlanságot se tartalmazzon, ha a betűbe kapaszkodunk, ha mindazt, amit a megismerő képességünk természetének fejlődéséből vezethetünk le, tautológiának nyilvánítjuk, és mindezt egy olyan agyrém miatt, amit a megismerés indikációjának nevezünk, anélkül hogy meghatároznánk, hogy ez tulajdonképpen mit is jelent, és hogy mit várhatunk tőle. Ugyanakkor jótékony tündérként idézzük meg, aki a varázst, amellyel Kant a vérbő és életerős ismereteinket légies alakká változtatja, újra szétbomlasztja, és hússal és vérrel telíti.

A tárgy eme kétértelműségére vonatkozó megjegyzés alkotja minden további vizsgálódás alapját. A szintetikus ítéletekről szóló elemzésekben ezen keresztül kifejti, hogy minden szintetikus ítélet csak az analízis bázisán lehet szükségszerű (természetesen csak az alapján az előfeltevés alapján, hogy a prioritás kizárólagos alapja az, hogy nincs levezetve egy megismerésen belüli tárgyból); mert abból, hogy valami a megismerés tárgyává válik, az következik ugyan, hogy valaminek meg kellene előznie, ami őt ezzé teszi, de ez nem szükségképpen a kedély által meghatározott, lehetne egy tárgyon keresztül is adott, anélkül hogy egy elképzelt tárgyból, a maga adottságát tekintve levezettük volna. A szintetikus kijelentések, ha a priori módon képzeljük el őket, mégiscsak olyan analitikus és identikus kijelentések, amelyek csak annyit mondanak, hogy ha az ismeretnek ez a tárgya, akkor lennie kell valaminek, ami őt ezzé a tárggyá teszi. Ebből pedig az következik, hogy az, ami most posteriorius (például a megismerésünk, amennyiben az objektum által meghatározottnak tekintjük), egy más tekintetben szükségképpen prius (például a megismerésünk, amennyiben az objektumot általa meghatározottnak gondoljuk el), mindössze azzal a

különbséggel, hogy ami posteriorius, az mindig szintetikus, és ami prius, az mindig analitikus. Valójában nem szükséges erről részletesebben szólnunk, mert *A képzetalkotó képesség elméletében* részletesen ki van fejtve. A recenzens csak a 27. oldal kapcsán szeretne elmondani egy-két dolgot, mert az itt leírtak sokak számára megütközést kelthetnek. Ha Brastberger úr a 7+5-öt már egy fogalomban gondolja el, akkor a 7+5 már analitikus ítélet; de a 7+5-öt csak akkor lehet elgondolni egy fogalomban, ha a 7-et és az 5-öt a szemléletre vezetjük vissza, ami azonban már egybeesne a 12 fogalmával. A miatt a szintézis miatt, amelyet végre kell hajtanunk ahhoz, hogy a 7-et és az 5-öt a 7+5 fogalmában el tudjuk gondolni, a 7+5=12-öt szintetikus ítéletnek nevezzük, amely, miután a 7+5-öt egy fogalomban egyesítettük, az analitikus ítélet formáját ölti magára. Ez jó példaként szolgálhat arra is, hogy tulajdonképpen minden eredeti ítélet szintetikus, de mindig az analitikus ítélet formáját ölti magára, amennyiben a predikátum mint ismertetőjegy bekerül a szubjektum fogalmába.

A szerző hasonló pontossággal vizsgálja végig a transzcendentális esztétika egészét. A 67. és a 68. oldalon röviden bemutatja a leibnizi – wolffi rendszert; ez a bemutatás azonban biztosan nem áll összhangban a szerzők szándékával, mert Leibniz a *Monadológiában* nemcsak azt akarta tanítani, hogy mik a dolgok a *sámkra*, hanem azt is, hogy miknek *kell* lenniük.

Annak részletes magyarázatába, amit a szerző a kanti kategóriákról mond, itt felesleges lenne belehocsátkozni, mivel a kritika céljának félreértésére és a tautologikusságra mint ellenvetésre épül, amelynek széles értelmére már a korábbiakban is hivatkoztunk. A szerző elismeri a kategóriák teljességét és helyességét, csak a dedukciójukat és a korlátozásukat próbálja megtámadni; a kategóriák szerinte nem a gondolkodás általában vett formái, hanem mindössze a megfigyelt gondolkodás törvényei.

Ugyanakkor a szerző kénytelen-kelletlen helyesli az eszmék kritikájáról szóló gondolatmenetet; ennek viszont arra kellett volna bátorítania őt, hogy ne állandóan a betűkön rágódjon, és mohón lesse a hibákat, hanem inkább belássa, hogy ha a *Kritika* testének van is néhány beteg tagja, attól a szelleme (amely az egészet áthatja és életben tartja) még tiszta és egészséges lehet. Az antinómiákról szóló kanti vizsgálatok bemutatásakor sok olyan elemmel találkozhatunk, amelyek nagy

örömeire lehetnek mindazoknak, akik e rendszer népszerűsítésének lehetőségeit keresik. A transzcendentális eszményt Brastberger a lehető legrövidebben intézi el, és végül azzal zárja a fejtegetéseit, hogy az ismereteink indikációjába vetett bizalmat (amely ezen kívül pusztá illúzió lenne) szükségszerűnek kell tekinteni.

Szerzőnk kíváltképp azért tekinthető a *Kritika* ellenfelének, mert úgy gondolja, hogy a *Kritika* teljesen érvénytelenné akarja tenni a megismerés indikációját valami olyasmi vonatkozásában, ami kívül áll a megismerés hatókörén. Ugyanakkor sohasem mondja el világosan, hogy mit szeretne ezzel nyerni, és hogy meddig szabad követni ezt a célkitűzést. Én azt gondolom, hogy az elméleti észhasználatunk számára ezzel semmit sem nyerhetünk, ez ugyanis – ahogy azt Brastberger úr maga is belátja – nem bővül kiezáltal, a gyakorlati észhasználatot pedig Kant kielégítően tárgyalta. A fenti félelemre épül azonban az az ellenvetés, hogy Kant az emberi megismerést pusztá árnyjátékká alakította át. Az árnyjáték azonban csak azáltal téveszt meg bennünket, hogy olyan alakokat mutat a számunkra, amelyeket nem találunk, ha utánuk nyúlunk. A megismerésüket Kant csak akkor tudta volna átalakítani, ha azt állította volna, hogy minden gondolkodásunk és megismerésünk semmisnek bizonyul, ha ezek szerint akarunk cselekedni; de ebben az esetben pusztá látszat lenne az, amit Kant tagad. Brastberger úr maga is elismeri, hogy nem tudja bizonyítani ennek az indikációnak az érvényességét, hanem csak azt állítja, hogy Kant maga sem bizonyította, hogy érvénytelen lenne. De éppen azáltal, hogy bizonyítás nélkül érvényesnek tekinti, bevallja, hogy a feltételezésének hátterében egy érdek áll, és nem az elméleti ész (amely nem ismeri az érdeket), hanem a gyakorlati ész mozgatja.

Brastberger úr írása mégis feltétlen tiszteletet érdemel, mert felhívta a figyelmet arra, hogy a *Kritika* néhány ponton, a megszokottból való kiindulás miatt, elkerülhetetlen határozatlanságokat és nem-kielégítő magyarázatokat tartalmaz, és ezzel rámutatott arra, hogy a *Kritikában* az igazi filozófia ugyan már benne rejlik, de még nincs benne megalapozva, a filozófia elementár-tana már fel van tárva benne, de még nincs kidolgozva. Röviden, a *Kritika* csak az, amiért Kant megadta nekünk, erről azonban néhány kantiánus mintha teljesen megfeledezne.

Bevezetés

A filozófia az emberi nemnek még messze nem hozta meg azt a jót, amelyet az már régóta vár tőle. Az eddigi legszebb gyümölcssei civakodások kiváltó okai, amelyek megosztották az embereket; a felfedezők valószínűleg nem sejtették eredményeik szörnyű következményeit, de biztos, hogy nem szándékosan váltották ki őket. A *végtelen lény* fogalma például, amelyben az emberiségnek a legfontosabb kérdések tekintetében megnyugvást kellett volna találnia, azóta, amióta csak elkezdtek rajta gondolkodni, sokféle és szűnni nem akaró viszályok tárgya. Azok a képzetek, amelyeket e lény természetének közvetlen kutatásából próbáltak meríteni, mindig a Nap képeihez hasonlítanak, amelyek az elkápráztatott szemben visszamaradnak, ha a pillantását bele merite meríteni a hatalmas sugártengerbe. Minden *látó* ragaszkodik ahhoz, hogy a fehér, fekete vagy színes üveget, amely a szemei előtt lebeg, a többi kutató is fogadja el a nap igazi képeként. Hatalmas szócsaták alakultak ki azok körül a nevek körül, amiket az emberek a *kinézetnek* adtak; olyan hevesen kezdtek el veszekedni az *istenség*, a *természet*, az *őserő* stb. szavakról, hogy közben teljesen elfelejtették a meghatározott fogalmakra vonatkozó gondolkodást. Sokan vannak, akik úgy gondolják, hogy őket megilleti az az előjog, hogy ezt a lényt a közvetlen *kinyilatkoztatáson* keresztül ismerjék, és ha a kijelentéseik nem állnak összhangban a világ eseményeivel és a természeti törvényekkel, akkor az istenséggel szembeni ellentmondást egy ellenséges lelkeletű hatalom művének tekintsék. Mások (akik számára az érthetetlen vagy félreértett erkölcsi törvény utált kényszer, akik gyermekkoruktól kezdve azt tanulták, hogy ez a törvény egy olyan lény pusztán önkényes parancsa, melynek semmisségét a küldötteinek és képviselőinek ellentmondásai bizonyítják) az öncélú vágy követelményeit tekintik a legmagasabb törvénynek. Az erkölcsiséget az emberek között inkább az emberi természettől elválaszthatatlan öntevékenység mozgatórugói tartják fenn, mint a filozófiai meggyőződések; inkább a cselekvő, mint a gondolkodó ész, inkább a megragadhatatlan, de csálhatatlan érzés, mint a helyes

fogalmak. És egyedül az erkölcsiség volt az, amely az egyes emberek *belátásait*, az emberiség legfontosabb ügyei tekintetében, felemelte a nagy tömeg tévelygései fölé.

Az önálló gondolkodók, akik számára fontos volt, hogy a meggyőződéseiket mind a támadásokkal, mind a saját kételyeikkel, mind az idegen támadásokkal szemben bebiztosítsák, olyan tanépítményeket húztak fel (megannyi erődtítményként), amelyekben azt, ami számukra igazságnak tűnt, megpróbálták megmenteni, és amelyek számukra annál szilárdabbnak tűntek, minél inkább a régebbi épületek romjait használták a megalapozáshoz. Mások, akik vonakodtak az építés vagy a lebontás veszélyétől és fáradtságától, a gondolat nélküli érzelmek szakadékába menekültek, amelyből olyan orákulumokat merítettek, melyeket a saját hajlamaik és kívánságaik (amelyeket természetesen mindig az érzelmeik határoztak meg) szerint értelmezhettek. De még ezekben a szakadékokban is, ugyanúgy, mint a mesterséges építményekben még mindig valóságos küzdelem uralkodott a feltartóztathatatlan kétellyel (vagy az ettől való félelemmel) szemben; ez a kétely időről időre beáramlik a metafizikai spekuláció hidegebb tájairól, és áthatja a szakadékokat és megrázkódtatja az építményeket. Mindeközben az a gondolat bukkant fel talán a legritkábban, hogy az emberi gondolkodás területén talán még van egy felfedezetlen tájék, ahol a morális szükségletek örök tavaszra és kielégítő termékenységre találhatnak. Talán még van egy hely, ahol a lakók felül tudnak emelkedni a viszálykodáson, és megkíméltetnek attól a fáradtságtól, hogy vagy elbújjanak a saját gondolataik elől az érzelmek sötét éjszakájában, vagy pedig örökké a romos épületeik javíttatásával foglalkozzanak, vagy a bedőlt épületek romjaiból újakat húzzanak fel, amelyek már az elkészültük előtt hasonló sorsra vannak ítélve. Aki reménykedik egy ilyen tájék létezésében, és szeretné felkeresni, mert az erkölcsi törvényeken keresztül megsejtette létezésének szükségszerűségét, azt (mihelyt a tervét hangosan is megfogalmazza) a többiek (akik az összes véleménykülönbségük ellenére abban egyetértenek, *hogy az újnak meg kellene hálnia*) üldözni kezdik. Azok a kevesek, akiknek sikerült előrenyomulniuk ennek az idegen országnak a határáig, hosszú időre ennek az életveszélynek teszik ki magukat, ha arra merészked nek, hogy azt a keveset, amit a magaslatból megláttak, a metafizikusok és a hiperfizikusok országában hirdessék. Talán mondhatjuk azt, hogy mára már

megszűnt az életveszély, miután az emberek belefáradtak az ostromokba és a csatákba, és mind a régivel, mind az újjal szemben kellően közömbössé váltak. Ugyanakkor úgy tűnik, mintha a viszálykodás hevével együtt eltűnt volna e tájék iránti vágy és a rá irányuló gondolat is; míg végre Kant fellépett, és *elsőként* behatolt ebbe, és magával hozta az ígéret földjének *részletesen kidolgozott térképét*. Csak kevesen tudták elszánni magukat rá, hogy kövessék őt e meglehetősen göröngyös ösvényen, hogy a saját szemükkel győződjenek meg ennek az országnak a valódi természetéről. A nagy tömeg ellenérzései és ellenvetései ellenére nem kevesen hittek a szavának, hirdették tovább az üzenetét, magyarázták a térképét – és közben megfedkeztek magáról az országról. Ha feltételezhetjük, hogy ez az ország létezik, akkor minden azon múlik, hogy az ehhez vezető utat (amelyet a feltalálója kijelölt) járhatóvá tegyük, vagy újabb és rövidebb utat találjunk. Minden kísérlet, az egyik vagy a másik elvégzésére ezért fontos, és megérdemli mindazok figyelmét, tiszteletét és gondos felülvizsgálatát, akik képesek az önálló gondolkodásra. És ugyanez érvényes e kísérlet nyilvános megítélésére is, ha magukon hordják egy ilyen vizsgálat külső lenyomatát, és hozzájárulnak a jó hatások felgyorsításához, és a rosszak megakadályozásához. Ebben a szellemben írtam az itt következő tanulmányomat.

A reinholdi elementár-filozófia bírálatainak felülvizsgálata

A bevezetésben a recenziens igazságot szolgáltat a szerzőnek, amikor ezt állítja: „Az *Adalékok* állítólag elsősorban *A képzetalkotó képességek elméletére* épül, mint bázisra, és nem pusztán a *kanti filozófia* magyarázatát vagy lerövidítését nyújtja, hanem *ennek* néhány pontját teljesebben is kifejti. És ugyanakkor – fűzi hozzá – a princípiumok saját rendszerét tartalmazza, amelyre a *kanti filozófia* épül, mégpedig olyan princípiumokat, amelyeket Kant maga sohasem adott elő, és amelyek mind a *kanti filozófia* tartalmától, mind a módszerétől teljesen eltérnek.” Be kell vallanom, hogy a szerző elméletében nem találtam olyan eredményeket, amelyek lényegesen eltérnének attól, amit Kant eddig

előadott (a filozófiai rendszerére¹ ugyanis még várnunk kell), és ugyanakkor érthetőnek tartom azt is, hogy a szerző elméletének a princípiumokat és a módszert tekintve nem kell eltérnie *A tiszta ész kritikájától*. Az alábbiakban – ahol a recenziens erre alkalmat ad – mindkettőt megpróbálom igazolni a szerző ellenvetéseivel szemben.

Azok közül a megjegyzések közül, amelyeket recenziens a filozófia fogalmának szentel, a következőnek nem tudok kielégítő értelmet tulajdonítani: „A szerző néhány utalására a filozófia eddigi definíciójának védelmezői jó okkal azt válaszolhatják, hogy a definíciónak nem kell magában foglalnia annak kritériumait, hogy mi tartozik a definíció alá.” Volt-e valaha valaki, aki egy olyan definíciót, amely nem tartalmazta a definiáltra vonatkozó kritériumot, tudatosan definíciónak tekintette volna?²

Egyetértek a recenziensnek azzal a megállapításával, hogy „a filozófiából ki kell zárni a matematikát, és ezt Reinhold definíciója meg is tette”. Reinhold úr a matematika magyarázatát a következőképpen vezette le a filozófia értelmezéséből: „A matematika annak tudománya, amit a pusztá képzetalkotó képességen keresztül határozunk meg.” „A formális elméleti filozófia először is annak tudománya, ami levezethető a szemléletnek a pusztá eljáráson keresztül meghatározott formáiból, tekintettel az általában vett érzéki szemléletre. Ez a matematika.” Csakhogy ez a tudomány nem az *általában vett érzéki szemléletre* vonatkozik, hanem csak arra a szemléletre, amely képes vagy a szám, vagy a térbeli konstrukció megalkotására, és csak ebben a tekintetben beszélhetünk matematikai tárgyokról. A matematikának vannak olyan részei, amelyek csak az ábrázolás fogalmán *keresztül* válnak lehetségessé, ilyen például a pozitív és a negatív nagyságok felsőbb analízise és dinamikája. Aztán a matematikának vannak olyan tanításai, amelyek inkább *technikaiak*, mint *szcientisták*, például a logaritmus elmélete, a

¹ Erhard úr itt a tukajdonképpeni *metafizikai rendszerre* gondol, amelynek a kritika pusztá *propedeutikája*.

² A recenziensnek erről a számomra is teljesen új és érthetetlen állításáról, én is (és biztosan mindenki más is), aki eddig a definíciót a *lényeges vonások*, és ennek következtében a sajátos jellemvonások, a kritériumok és az elképzelt objektumok megadásának eszközeként értelmeztem, szívesebben olvastam volna részleteket.

képletek átalakítása, a végtelen sorokban való kifejtés és ehhez hasonlók. De anélkül, hogy elvesznénk a részletekben, megfogalmazhatunk egy kritériumot a matematikai és a filozófiai tudományok elkülönítésére. A filozófiai tudomány nem más, mint a már megtalált demonstrációja; de azt, amit benne megtalálhatunk, nem lehet levezetni a princípiumokból. A princípiumok közvetlenül terméketlenek a filozófia számára, és csak ennek logikai lehetőségét határozzák meg; ami benne *valóságos* és tulajdonképpen megismerhető, azt eredetileg a transzcendentális képzelőerő szabad játékának köszönheti, amelynek konstrukcióit (ha ezek már adóttak) elemzi és átalakítja, és új tanításokat próbál belőle levezetni. A puszta képzetalkotó képességben csak a lehetőség és a szükségszerűség létezik, és semmi sem lehet a maga valósága szerint megalapozott. A matematikusnak ezzel szemben szüksége van a konstrukció *valóságára*, és ezt a maga posztulátumaiban kifejezésre is juttatja. Nem azt mondja, hogy egy kör lehetséges, egy vonal lehetséges vagy szükségszerű, hanem felszólít arra, hogy valóban konstruáljunk meg egy kört, valóban húzzunk meg egy vonalat, és csak ez alapján a feltétel alapján állhatunk neki valamit bizonyítani. A recenzensnek ezért igaza van, ha azt mondja, hogy a matematika helyett tulajdonképpen *transzcendentális esztétikáról* kellene beszelnünk. Ezt aztán feloszthatnánk a *térről* és az *időről* szóló tanításra, aszerint, amit bennük *valóban* el kell gondolnunk; miközben *A képzetalkotó képesség elmélete* a teret és az időt csak a lehetőségük szerint meghatározott formák alapján (csak az általában vett érzéki képzet vonatkozásában) tárgyalja. Ettől az elmélettől teljesen eltér (vagy független tőle) a *transzcendentális képzelőerő lehetséges szemantizmusáról* szóló fejtegetés, amely kifejti és meghatározza a szám és a konstrukció fogalmait, felvázolja a *matematika* általános és ismerta részeinek (az aritmetika, a geometria és az analízis) *le lehetőségét*, megbizonyítja a matematika eljárásának helyességét és szükségszerűségét. A racionálisan alkalmazott matematika, amely nem kísérletekre épül, *valójában a dinamika*, a maga lehetőségeit tekintve csak a *fizikai természet metafizikája* után fejthető ki.

A recenzensnek az a megjegyzése, amely szerint a filozófia reinholdi definíciója már feltételezi a képzetalkotó képesség általa használt fogalmát, természetesen helyes; de mivel Reinhold úr ezt a definíciót nem használja arra, hogy levezesse belőle a képzetalkotó képesség fogalmát, ezért ez a megjegyzés csakis a definíció ellen irányulhat. És

ugyanakkor az elementár-filozófiát nem a filozófia fogalmára építi, hanem a tudat tételére.

Reinhold úr szerint „addig nem lehetséges a filozófia, amíg hiányzik az erre vonatkozó határozott fogalom; mivel a filozófia az ész műve, ezért ennek lényegi formája és határozott fogalma a lehető legszorosabban összefonódik”. A recenzens viszont a következőket állítja: „Engedtessek meg, hogy ezzel egy olyan megjegyzést szegezzek szembe, amely *A képzetalkotó képesség elméletében* gyakran előfordul, hogy tudniillik az egész képzetalkotó képesség, mint a tudat tárgya, és így mint a filozófia tárgya valamiféle adottság. Ahogy egy általában vett ember csak az ész törvényei szerint tud gondolkodni anélkül, hogy tudatában lenne a törvények absztrakt alakjának, ugyanúgy a filozófus is rendelkezhet a maga tudományának *teljes* elméletével anélkül, hogy ennek teljes terjedelmét egyetlen fogalomban meg tudná adni.” Reinhold urat a saját szavaival szeretnék rávezetni valamire. De mire? Talán csak nem arra, hogy a filozófia tárgyát nem adhatja meg annak definíciója? Ezt Reinhold úr sehol sem mondta, és biztosan sohasem gondolta. Akkor talán inkább arra, hogy a filozófia teljesen meghatározott fogalma *elválaszthatatlan* az igazi és egyedül lehetséges filozófia meglététől? De ez a megállapítás nagyon is összeegyeztethető azzal a másikkal, hogy „a képzetalkotó képesség formái adottak”. Cselekedhetünk az ész formái szerint anélkül, hogy ismernénk ezeket, éppen azért, mert ez a forma *adott*. De nem rendelkezhetünk tudományos filozófiával anélkül, hogy erről meghatározott fogalmunk lenne, mert a filozófia nem valami *adott*, hanem mindenkor *létrehozott*. Gondoljuk csak meg a recenzens alábbi következtetését: mivel *képesek vagyunk* arra, hogy használjuk az észet anélkül, hogy egy elvont szinten ismernénk a törvényeit, ezért rendelkezhetünk a tudományos filozófiával anélkül, hogy rendelkezniék egy erre vonatkozó határozott fogalommal. Használni egy olyan képességet, amely számunkra teljes határozottsággal adott, és ezen a képességen keresztül ismereteket szerezni, amelyeknek megvan a maguk határozott tárgya — két olyan különböző dolog, hogy az egyikből nem következtethetünk a másikra. Ebben az esetben a következő következtetés is helyes lenne: „Mivel használhatom a karjaimat anélkül, hogy ismerném az izmok mozgástörvényeit, ezért ezekkel létrehozhatok egy műalkotást anélkül, hogy lenne fogalmam arról, hogy mi is egy műalkotás.”

A filozófia általános érvényű első alaptételének lehetőségéről és szükségességéről és A filozófia mint szigorú tudomány lehetőségéről című értekezésekről a recenzens a következőket írja: „Reinhold úr erre a gondolatmenetre (hogy minden filozófiának a képzetből kell kiindulnia) építi az elementár-filozófia szükségességét, amelynek meg kell előznie azt, amit eddig *philosophia priman*ak nevezünk. Ennyiben Reinhold úr összhangban van *A tiszta ész kritikájával*, amelyben ez a minden filozófiát megelőző elementár-tan ki van fejtve.” Erre az *Adalékok és ezen belül A képzetalkotó képesség elméletének viszonya A tiszta ész kritikájához* című értekezésében a szerző maga válaszol; mivel azonban a recenzens nem szentel különösebb figyelmet ennek a tanulmánynak, ezért szükségesnek tartom, hogy ezen a ponton néhány megjegyzést tegyek.

1. Meg kellene vizsgálnunk, hogy ellentmond-e egymásnak az a kijelentés, hogy *A tiszta ész kritikájában* kifejtésre kerül a filozófia elementár-lana Kant ama állításának, hogy az ő műve még semmiképpen sem a tiszta ész organonja (és még kevésbé a *teljes filozófia* elementár-tana).

2. Kant tulajdonképpen azt a feladatot tűzte maga elé, hogy felül kell vizsgálni a spekulatív ész túlzott igényeit a *metafizikában*. Ezért elégedhetett meg azzal, hogy a képzetalkotó képesség természetébe csak annyira hatoljon be, amennyire ehhez a maga célja szempontjából szüksége volt.

3. Kantnak ezért sem a kategóriák táblájának teljességét nem kellett bizonyítania, sem pedig a képzetek *a priori* meghatározott formáit nem kellett levezetnie az átfogó princípiumokból, hanem csak a lehetséges tapasztalat fogalmából. És abból a zavarból, amely elkerülhetetlenül fellép, ha a képzeteket a *magában való dolgokra* alkalmazzuk, le kellett vezetnie a képzetek helyes értelmezését.

4. Ezért *A tiszta ész kritikája* nem meríti ki a forma, a képzet és a tapasztalat stb. fogalmait; ez egy olyan körülmény, amely nélkül nem lehetne megérteni a tudományos igényű elementár-filozófiát. *A tiszta ész kritikája* ezért sem Kant saját tanúsága, sem a célja szerint, sem a tartalma szerint nem tekinthető a filozófia elementár-tanának.

A recenzens megjegyzése a szerző ama kijelentéséről, „hogy az igaz filozófiától és ebből következően az elementár-filozófia első alaptételétől függ az emberiség jogainak világos felismerése, és ezzel együtt az

államok jóléte is”, megérdemelne egy külön vizsgálatot.³ „A szerzőnek ez a megállapítása – mondja a recenzens – jól látható módon közeli rokonságban áll egy olyan alapos, de mégis egyoldalú politika-filozófiával, amely úgy látszik egyre nagyobb befolyásra tesz szert, és a tartalmát és a következményeit tekintve túl fontos ahhoz, hogysem egyszerűen át lehetne siklani fölötte, ahogy azt a recenzens tette.” Én viszont azt nem értem, hogy mit jelenthet az a filozófiában, hogy valami egyszerre *alapos* és *egyoldalú*. Amennyire ismerem a nyelvhasználatot, *alaposnak* azt nevezzük, amit helyes princípiumokból vagy kétségbevonhatatlan tapasztalatból vezetünk le és bizonyítunk. De hogyan lehetne ezt egyidejűleg egyoldalúnak is nevezni? Talán arra hivatkozva, hogy nem használtuk fel az összes szükséges princípiumot és tapasztalatot? Még akkor is, ha ez a helyzet, de a következtetésben szigorúan járunk el, nem hamis, hanem csak a dolgot tekintve nem kimerítő állításhoz juthatunk el. De mihelyt ezt az állítást a dolog szempontjából kimerítőnek tekintjük, akkor már nem nevezhetjük alaposnak, mivel tartalmaz némi csalárdságot. Egy ítéletet csak akkor nevezhetünk egyoldalúnak, ha a tárgyat csak egy bizonyos perspektívából vesszük szemügyre és döntünk felőle, miközben ezt a teljes megközelítésnek adjuk ki, vagyis ha nem vagyunk *alaposak*. Ha félretoljuk a döntési

³ *Számomra* úgy tűnik, hogy ez nem így van. Azt hiszem ugyanis, hogy a fogalmak összezavarása, amelyet a recenzens ezen a ponton megengedett magának, a gondolkodó olvasóknak szemet fog szúrni. Én semmit nem állítottam abból, amit itt a recenzio cáfol; sem azt, hogy az első alaptételek alkalmasak lennének arra, hogy a gyakorlati életben biztos vezetőül szolgáljanak, sem azt, hogy egyedül és kizárólag a filozófia első alaptételétől függnék a morál és a nevelés első alaptételei, sem azt, hogy a pozitív törvényhozást az ész tiszta princípumaiból kell levezetni. Mindebből, és következőképpen abból, amivel szemben a recenzens tiltakozik, nekem semmi sem jutott eszembe. Én csak azt állítottam, hogy egy első általános érvényű alaptétel *nélkül* nem lehetséges az elementár-filozófia, és *enélkül* nem lehetséges az elméleti és a gyakorlati filozófia mint szigorú tudomány sem, és enélkül a jog és a jogtalanság *teljesen meghatározott* princípiumai *sem lennének lehetségesek*, amelynek a pozitív törvényhozás *jogszerűségének* (amennyiben ez nem függ a tapasztalat adataitól) alapjául kell szolgálnia. Hogy ezt én milyen értelemben állítottam, az az *Adalékok* minden elfogulatlan olvasója számára olyan világos, hogy az ismételések teljesen fölöslegesek lennének.

alapok elégtelenségét, akkor ez lehet találó, de sohasem lehet alapos. Az alaposságot és az egyoldalúságot egy fogalomban talán csak egy definícióval lehetne összekötni, ami viszont *nem adná meg annak kritériumát, amit definiálunk*. Ha viszont a recenzens a szavakat találóan, de egyoldalúan (az alaposság helyett egyoldalúan) használta, ahogy arról szinte teljesen meg vagyok győződve, úgy még sincs más eszközünk, mint a filozófia, hogy az egyoldalúságot felfedezzük, vagy annak elejét vegyük. A filozófia természetesen nem teheti fölöslegessé a tapasztalatot; de meg kell mondania, hogy *hol és mennyiben* van szükségünk a tapasztalatra, és mi az, amit a tapasztalatból, és mi az, amit az észből kell merítenünk.

A recenzens így folytatja: „Az olyan kijelentések, mint amelyeket most említettünk, ha nincsenek a legtökéletesebb evidenciával igazolva, gyakran megütközést és gúnyolódást váltanak ki, éppen azok körében, akiket meg akarunk győzni az elmélet nélkülözhetetlenségéről. Ez pedig képtelenség, mert az állítás önmagában bizonyíthatatlan és túlfeszített.” A tömörség kedvéért a recenzens nem egyszerűen a szerző bizonyításainak hiányosságait mutatja fel, hanem maga is megpróbálja bizonyítani a bizonyíthatatlanságot.

El kell ismernünk a szisztematikus tudományok értékét. „Csakhogy – folytatja – az első alaptételek sohasem elegendők arra, hogy a gyakorlati világban irányítsanak bennünket.” Ezt egészen biztosan nem lehet tagadni; de a szerző sehol sem állítja, hogy ezek elegendőek lennének, hanem csak azt, hogy nélkülözhetetlenek, és nem is közvetlenül a cselekvés számára nélkülözhetetlenek, hanem a tudomány számára, és a cselekvés számára csak annyiban, amennyiben az igazi és a téves tudomány jó és rossz hatással van a cselekvésre.

A szerző sehol sem állította, hogy csak az igaz és szilárd filozófia teszi lehetővé a becsületességet és a boldogságot, hanem azt állította, hogy ahol ezek megtalálhatóak, ott az igazi filozófia *garantálja* őket, és ha tudatos szervezéssel *akarjuk* elérni őket, akkor *feltétlenül* szükségünk van az igazi filozófiára.

A recenzens így folytatja: „Először is szükségünk lenne még egy kritériumra, amiből föl lehetne ismerni, hogy milyen alárendelt alaptételek tartoznak a legfelső princípium alá. Egy ilyen kritérium azonban (mint ahogy általában az ítélőerőre vonatkozó kritériumok) természete szerint lehetetlen, és az ember egész nevelésének és

művelődésének rendszere, amelynek a tudományos belátásból kell kiindulnia, elméletileg hamis és kivitelezhetetlen.” A felső tételek, ha helyesek lennének, egy sokkal általánosabb következtetésre jogosítanának fel, mint amilyen a recenzens megelégszik. Ezekből nemcsak az következne, hogy a nevelés minden rendszere, hanem hogy minden tudomány elméletileg hamis, és kivitelezhetetlen lenne. A recenzenssel együtt a következőképpen következtethetnék: az aritmetika első alaptételei sohasem elégségesek ahhoz, hogy a gyakorlati számítások irányítójaként szolgáljanak. Ehhez szükségünk lenne még egy kritériumra, amely megadná, hogy milyen alárendelt alaptételeket lehet a legfelső axióma alá sorolni. Egy ilyen kritérium azonban (mint ahogy általában az ítélőerőre vonatkozó kritériumok) természete szerint lehetetlen. A számolás művészetének egész rendszere (melynek a tudományos belátásból kell kiindulnia) ezért elméletileg hamis és kivitelezhetetlen. Az ítélőerő lehetetlen kritériumának – „hogy valamely eset vajon egy meghatározott szabály alá tartozik-e” – összecszerélése azzal a lehetséges kritériummal – „hogy egy alaptétel a legfelsőbb alaptételek közé tartozik-e” – kiváltja azt a vigasztalan következményt, hogy minden tudományos elméletnek megbízhatatlannak (ha nem hamisnak) kell lennie. Itt tehát csak a következőképpen lehet helyesen következtetni: a princípiumok *alkalmazásának* nincs olyan kritériuma, amely minden tévedést kizárna, ezért az ember nevelésének és művelődésének tudományos rendszerét nem lehet megóvni mindenféle tévedéstől. Erről ugyanúgy meg vagyok győződve, mint arról, hogy minden lapos és hamis rendszer szükségképpen tévedéshez vezet.

A recenzens így folytatja: „Másodszor a valóságos világ egésze egyetlen tekintetben sem támaszkodik egyetlen princípiumra, hanem inkább különböző, egymást korlátozó princípiumokra. Egy szigorú rendszer, amely természeténél fogva szükségképpen egyetlen princípiumból indul ki, nem alkalmazható tisztán. Ez olyan eszme, amely a valóságos világgal csak többé-kevésbé van összefüggésben. Az az állítás, hogy minden, ami megtörténik, és aminek meg kell történnie, szembenálló princípiumokra épül, amelyek egymást korlátozzák, közvetlenül az ember természetéből következik, amely észből és érzékiségből van összeállítva, és minden olyan tudományban visszaigazolódik, amely valóságos tárgyakkal foglalkozik.” Ahhoz, hogy e következtetés meggyőző erejét vagy gyengeségét megvizsgálhassuk, természetesen

tudnunk kellene, hogy a recenzens azt, ami megtörténik, vagy aminek meg kell történnie, az egész valóságos világra, vagy csak az emberek világára vonatkoztatta-e; és hogy princípium alatt azt értette-e, ami a tudományos megismerésben, vagy azt, ami a dolgokban magukban az első. Még az a megállapítás is, hogy „az ember észből és érzékeségből, mint két szembenálló princípiumból van összeállítva”, kétféle módon értelmezhető. 1. Jelentheti azt, hogy az ember természetét két, a megnyilvánulásukat tekintve különböző predikátumra vonatkoztatva kell elgondolnunk: például ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a test természete a mozgékonyaságból és az áthatolhatatlanságból van összeállítva. 2. De jelentheti azt is, hogy az ember természete objektíve valóban két princípiumból áll össze, mintha azt mondanánk, hogy a semleges só savból és alkáliból van összeállítva. A *szembeállítás* ismertetőjegyét szükségképpen a következő mondat alapján kell elgondolnunk: az ember természete az ész és az érzékeség két princípiumából áll össze; mert egyébként a recenzens nem tudna neki értelmet tulajdonítani. Ha viszont érvényes lenne az a következtetés, hogy az ember természete az érzékeségből és az észből, mint két szembenálló princípiumból áll össze, és ezért a *tudomány* (amely egyedül az észről függ), sőt talán az egész valóságos világ természete szembenálló princípiumokból áll össze. A recenzens valószínűleg nem az előbbire gondolt, mivel maga is azt mondja, hogy minden szigorú rendszernek *egyetlen* princípiumból kell kiindulnia. Ebben az esetben az egész világ természetéről lenne szó, és a *princípium* a reális objektív jelentésében szerepelne. Csakhogy ebben az esetben a kedély-képességek szembenálló természetéből semmiképpen sem következtethetünk a magában való dolgok szembenálló természetére, amely a világ, mint a jelenségek összességének alapjául szolgálhat. Elismerve azt, amit természetesen nem tagadhatunk, hogy a *reális princípiumok* (amennyiben felismerhetők) bekorlátozzák egymás erőit; így ebből semmiképpen sem következik, hogy a tudományoknak nincs szükségük, és nem is lehetséges végső, közös princípiumuk, de még kevésbé az, hogy az akaraterőnek ne lehetne egy olyan felső gyakorlati princípiuma, amely ne lenne alávetve

semmiféle korlátozásnak.⁴ Meglehet azonban, hogy a recenzens a maga módján csak azt akarta mondani, amit én a saját szavaimmal így szeretnék kifejezni: a legjobb szabályok esetében ezek alkalmazását mindig át kell engednünk ama személy megítélőerejének, akinek ki kell fejtenie. Ezért az alappal rendelkező rendszer sem óvhat meg minden tévedéstől, és egyedül ettől nem várhatjuk az emberiség felvirágoztatását. A világban csak igen kevés dolog történik az alaptételek szerint. Az ember nemcsak ésszerű, hanem érzéki lény is; ezért nemcsak az ész, hanem az érzékiség szerint is élnie kell. Az ember e két képesség által meghatározott erői a követeléseiken keresztül gyakran kollízióba kerülnek egymással. Gyakran nem kérdezik meg az ésszt, és különösen abban, ami megengedett, vagy amit annak tekintünk, az ész nem dönthet egyedül. Ebben az esetben az érzékiségnek kell – illetékesen vagy illetéktelenül – döntenie; és ezt az önkény némileg véletlenszerűen vagy elszáratva rögzíti. Ezek a döntések a törvényhozásban és a valóságos életben meghatározzák a megnyilvánulás önálló princípiumát, amely annyiban szembenáll az ész princípiumával, hogy ez semmit sem fogadhat el csak azért, mert így és így van bevezetve. Mivel azonban az ész minden tapasztalat híján, és a maga sajátos törvénye szerint csak az *akarat irányát*, egy emberi cselekvés *szándékát* határozhatja meg, de semmiképpen sem ennek *anyagát*; és az, ami az akarat irányát meghatározó törvényen keresztül nincs megtiltva, annak másféle szabályokra van szüksége: a megjelenítés princípiuma így mindig meg fogja tartani a maga érvényességét. Egy olyan rendszer, amely az embernek csak azt írja elő, ami az ész princípiumaiból egyedül felismerhető, ezért nem lehet kielégítő a gyakorlati élet számára, és mivel csak

⁴ Hacsak nem azt állítanánk, hogy az emberi ész nem *gyakorlati*, hanem pusztánézője a cselekvéseknek és az *eseményeknek*; az ész ebben az esetben az akaratnak nem ad törvényeket, csak a valahonnan máshonnan származó törvényeket mutatja be neki. Ha a recenzens ezen a véleményen van, akkor engem olyan princípiumok alapján ítél meg, amelyek éppen azt, amiről vitatkozunk, az *ész természetét* mint bizonyosat (mégpedig olyan módon, amelyet én egész művemmel tagadni próbálok) már előfeltételeznek. Mivel én a gyakorlati ész realitását a kritika filozófia egyik fő mozzanatának tartom és az észre vonatkozó *spinozai* elképzelésmódot a *helyesen értelmezett kanti princípiumokkal* összeegyeztethetetlennek, az *enyémek által* azonban megcáfoltak tekintem.

az ésszerű természetire mint olyanra van tekintettel, ezért sohasem lehet tisztán alkalmazni. Ha a recenzius erre gondolt, akkor egyetértek vele; ebben az esetben teljes összhangban vagyunk Reinhold úr véleményével, hogy az emberiség java az igazi filozófiától függ, és ha ezt megpróbálják előidézni, akkor az egyedül a filozófia irányítása alatt történhet. A recenzius nincs megelégedve azzal a társasággal, amely „a törvényalkotás tökéletes elméletét az ész evidens princípiumából próbálja levezetni”. De talán lehetséges lenne a kibékülés, ha a recenzius elszánná magát arra, hogy megkülönböztesse a törvényhozást magát és a törvényhozás elméletét (és ennek különösen azt a részét, amely *a morálisan érvényes pozitív törvények princípiumait* állítja fel). Lehetnek olyan pozitív törvények, amelyek ugyan politikailag valóságosak, de morális tekintetben mégis képtelenségek; a pozitív törvények kényszerre épülő parancsait az ész maga megtilthatja. A természetjog a moralitás tiltó törvényeinek összességéből áll, amely az államot éppúgy, mint az egyes embereket, a törvényhozókat éppúgy, mint az alattvalókat összeköti egymással.

Én most átugrom azt a helyet, ahol a recenzius Reinhold urat (aki a törvényhozást és ezen keresztül az emberiség javát *morális tekintetben* biztos princípiumokra szeretné alapozni) a demonstráló filozófusok örökletes hibájában marasztalja el. Az ő hibájuk azonban nem az volt, hogy valamit *bebizonyítottak*, hanem inkább az, hogy ezt *nem tudták* megtenni, és mégis azt hitték, hogy megtették. Ez a vád Reinhold úr mellett Kantra is vonatkozik, aki *A gyakorlati ész kritikájának* végén a lehető leghatározottabban kimondja, hogy „csak a *tudásban* található az emberiség igazi nyugalma”.

Most pedig áttérek arra az ítéletre, amelyet a recenzius magáról az elméletéről fogalmazott meg. A következőket mondja: „Reinhold úr elmélete abban különbözik *A tiszta ész kritikájától* (ahogy azt ő maga kifejezetten mondja is a saját elméletének *A tiszta ész kritikájához* való viszonyáról), hogy ugyanazokat az eredményeket teljesen sajátos módon próbálja bizonyítani. Kant végighalad egy teljes eljáráson, annak minden részletén, és ennek során megmutatja, hogy az ész csak a valóságos tapasztalatra való alkalmazáson keresztül tehet szert valódi ismeretekre, és bemutatja, hogy ez hogyan történik.”

Nem emlékszem arra, hogy Kant valahol azt mondta volna, hogy „az ész egyedül a lehetséges tapasztalatra való alkalmazással juthat

igazi ismeretekhez”, vagy valami olyasmit, ami ezzel azonos jelentésű lenne. Azt persze tudom, hogy az ész megfosztja a reális objektumok megismeréstől, és attól a képességtől, hogy a képzeteket egy lehetséges tapasztalatban ábrázolva realizálja; hogy szerinte az elméleti ész a tapasztalat vonatkozásában csak úgy alkalmazható, mint ami a *fogalmak szisztematikus egységének* létrehozásában áll. És ez nagyjából az ellenkezője annak, amit a recenzens *A tiszta ész kritikájában* felfedezni vélt. Ez az eltérés szerintem nagyon jelentős. Ha az ész a lehetséges tapasztalatra való alkalmazáson keresztül *valódi ismeretekre* tehetne szert, akkor ezek az ismeretek az ész lenyomatát, a *feltétlen egységet* hordoznák, és az érzéki megismerésen kívül még a reális objektumok érzékfeletti megismerésére is képesek lennének. Ez azonban homlokegyenest szembenáll a kritikai filozófia egyik legfontosabb belátásával, amely szerint a reális objektumok megismerését a jelenségekre, a tiszta ész megismerését viszont a képzet formáira kell leszűkíteni. Ennek a belátásnak a félreértése természetesen döntően rányomta a bélyegét arra az összehasonlításra, amelyet a szerző *A tiszta ész kritikája* és *A képzetalkotó képesség elmélete* között állított fel.

A recenzens továbbá ezt állítja: „Kant elemzései mindenütt arra korlátozódnak, hogy megmutassák, az emberi megismerő képességben van valami, és hogy ez hogyan létezik. Reinhold úr pedig azt mutatta meg, hogy ennek így is *kell* lennie.” A szerző *A képzetalkotó képesség elméletének* egyetlen helyén sem ígéri, hogy minden korlátozás nélkül bizonyítani fogja, hogy a megismerő képességünknek ilyennek *kell* lennie, hanem (ahogy Kant a tapasztalat lehetőségének feltételeiből kiindulva, úgy ő a tudat lehetőségének feltételeiből kiindulva) azt próbálja bizonyítani, hogy a *tudat* általa megadott *faktumait* feltételezve, a képzetalkotó képességet nem tudjuk másként elgondolni.⁵

A recenzens aztán így folytatja: „Kant nyitva hagyja, hogy egy másik tudatban (amely talán nem is az emberé?) egy másfajta megismerés is

⁵ A *lenni-kell* az én elméletemben sem fordul elő más értelemben, mint a *Kritikában*. Eszerint is a megismerő képességnek olyan szerkezetűnek *kell* lennie, ahogy azt már Kant meghatározta, mert egyébként a *tapasztalat*, az a faktum, amelyet ez a világ-bölcs a maga rendszerének alapjává tett, *lehetetlen* lenne. Amit a recenzens az egyik esetben elfogad, azt a másikban is méltányolnia kellene.

lejátszódhat; Reinhold úr viszont azt próbálja bizonyítani, hogy mindez nem is lehetne másként, mint ahogy az emberi képzetalkotó képességben lejátszódik.” Reinhold úr azonban kizárólag az *emberi tudatról* beszél, ahogy azt már a könyvének címe is hirdeti, és ezért ugyanúgy mint Kant nyitva hagyja, hogy milyen jellegűek lehetnek és kell lenniük azoknak a megismerő képességeknek, amelyek egy olyan tudatot feltételeznek, amely különbözik az emberitől, és amely ezért más névvel is rendelkezne. Reinhold úr gyakran ismétli azt az állítást, „hogy a képzetalkotó képesség működése nem gondolható el másként, mint ahogy az a képzetalkotó képességben lejátszódik”; ez azonban csak az *emberi tudat tényének* előfeltevése alapján lehet érvényes.

Azt, hogy a recenziens félreértette a reinholdi elmélet fundamentumát, még világosabban láthatjuk abból, amit ennek az elméletnek a fundamentális mondatáról mond. „Reinhold úr maga is elmondja, hogy a legfelső alaptételek a többi mondatnak csak a formáját, de nem az anyagát, a többi ítéletnek csak a szubjektumát és a predikátumát, de nem az összekapcsolását határozzák meg. Ugyanakkor el is árulja a saját kijelentését, amikor minden filozófia legmagasabb és legelső alaptételének a következő mondatot tekinti: a képzetet a tudatban meg kell különböztetni az elképzelttől és az elképzeltől, és mindkettőre vonatkoztatni kell. Mert mégiscsak ez az alaptétel határozza meg vitathatatlanul minden emberi elképzelés tartalmát, de nem a formáját.”⁶ Ez a mondat azonban semmi olyasmit sem fejez ki, ami a legcsekélyebb mértékben a *képzetek tartalmára* utalna, hanem csak annyit mond, hogy a képzeteket – bármi is legyen a tartalmuk – mind az elképzeltre, mind az elképzeltőlre vonatkoztatni kell. És csak ezen a mondaton, és a *képzet fogalmának* általa közvetített tartalmán keresztül lehet meghatározni a *képzet fogalmát*. Végül emlékeztetnünk kell a recenzenst arra, hogy Reinhold úrnak az a *kijelentése*, hogy „az alaptételeken keresztül csak a formát, de nem a tartalmat határozzuk meg” a *mondatok formájáról*, és nem a

⁶ Ez az alaptétel határozza meg természetesen, ahogy azt *A képzetalkotó képesség elméletében* és az *Adalékokban* is mondom (amire a recenziens a maga feltételezett tévedhetetlenségével hivatkozik) a *tartalmat* – de melyiket? Csak a *képzet fogalmát*, amelyet a recenziens itt összecserél az *általában vett képzet és minden képzet tartalmával*; ez pedig némi *sietősségre* utal a felülvizsgálatban.

képzetek formájáról szól; és Reinhold úr, még akkor is, ha a *tudat tétele* csak a *képzetek tartalmát* határozná meg, ezt az *igényt sohasem tagadta volna meg*.

Ha az ember a recenzensnek azt a megállapítását olvassa, hogy „az összes emberi képzet alaptétele, amely meghatározza a formáját, az ellentmondás tétele”,⁷ akkor azt kívánná, hogy vegye jobban figyelembe, amit a szerző valóban mondott. Mivel erre nem kerül sor, ezért csak azt szeretném megjegyezni, hogy az ellentmondás tétele a maga szokványos megfogalmazása szerint teljesen terméketlen. Mert tulajdonképpen nem mond mást, mint hogy „ami van, az van”, vagy „amit elképzelek, azt elképzelem magamnak”, amiből biztosan nem lehet levezetni semmit, sem a képzetek tartalmára, sem a formájára vonatkozóan. A Kant által javasolt formula és ennek általa meghatározott értelme szerint az ellentmondás tétele az elgondolhatóság logikai törvénye. Ha a recenzens ebben az értelemben az elképzelhetőség első alaptételévé teszi, akkor mégis csak bizonyítania kéne, hogy mindazt, amit elképzelhetünk, el is tudjuk gondolni, de aztán nehéz lenne megérteni, hogy az emberek a képzeteikben hogyan juthatnak el képtelenségekhez. Ha a recenzens rendelkezik e mondat valamiféle sajátos értelmezésével, akkor azt meg kellett volna adnia. Ehhez hozzáfűzi: „Reinhold úr alaptétele ezzel szemben *definíció*, és egy olyan filozófia, amely ebből a mondatból van levezetve, ki van téve mindazon elméletek kényelmetlenségének, amelyek egy definícióból indulnak ki.” De mit definiálna a reinholdi tudat tétele, mint definíció? A képzetet? A tudatot vagy az elképzelőt? Bármelyiküket definiálhatná, de valójában egyiküket sem definiálja. A tudat tétele egy kétségbevonhatatlan faktumot fogalmaz meg, és ezért sem nem axióma (matematikai értelemben), sem nem definíció, és csak annyiban lehet *alaptételnek* nevezni, amennyiben a németben ez a szó nemcsak az axióma jelentésével rendelkezik, hanem minden olyan mondatra vonatkoztatható, amely képes arra, hogy több másik mondatot meghatározzon. Ha viszont a tudat tétele nem definíció, akkor

⁷ Azt, hogy az *ellentmondás tétele* határozza meg az *általában vett képzetek formáját*, olyan felfedezés, amely még a *kantiánusok* számára is teljességgel új, és amit ezért a recenzensnek valamivel részletesebben kellett volna tárgyalnia.

a recenzensnek az elmélettel szemben levont következtetései is rendre esznek.

Az *Adalékokban* Reinhold úr nem egyszerűen azt állítja, hogy helyesen járt el, amikor *A képzetalkotó képesség elméletében* a nem fogalmát a faj fogalma előtt állította fel, hanem ezt be is bizonyította. A recenzens azonban azt hiszi, hogy ezeket a bizonyításokat már azáltal meg lehet cáfolni, hogy rámutat: nem lehet bizonyítás nélkül elfogadni azt, hogy a fajták elméletének *mindenkor* meg kell előznie a nem elméletét. Ugyanakkor például a görbe vonalak kiegyenesítésére és négyszögesítésére szolgáló integrálokat e vonalak fajtáinak integráljaiból próbálja meghatározni anélkül, hogy megtalálná ezek általános formuláit!

A recenzens a leibnizi metafizikáról szólva arra gondolt, hogy ez a *reflexiók fogalmak amfibóliájából* való keletkezéssel magyarázható, a szerző viszont (*A képzetalkotó képesség elméletében*) egyértelműen *A tiszta ész kritikájára* utalt.

Miért kellene *A képzetalkotó képesség elméletét* csak a 15–19. paragrafusokra korlátozni, amikor a 20. paragrafus még szorosan hozzátartozik? Az összes többi hamis lenne, és nem tartozna a képzetalkotó képesség elemzéséhez? Ha ez így is lenne, akkor ezt bizonyítani kellene, és nem egyszerűen kijelenteni. Ha a recenzens azt állítja, hogy „egy olyan objektum *fogalma*, amely különbözik a képzettől, nem jelenhet meg az *eredeti* tudatban”, akkor igaza van. Reinhold úr azonban maga is ezt állítja: *A képzetalkotó képesség elméletében* valamely reális objektum *fogalma* csak az *értelmen* keresztül meghatározott *világos* tudat alapján válhat egy objektum fogalmává, de ugyanakkor csak az *észre* épülő *érthető* tudatnak köszönhetően válhat egyáltalán lehetségessé. A recenzens itt tehát egyszerűen összecseréli az objektum *képzetét* (a reális objektum fogalmát) és az *általában vett objektum* fogalmát.

A recenzens a következőkben úgy véli, hogy Reinhold úr azt állítja, hogy „minden képzetnek kell hogy legyen egy objektíve adott anyaga”. *A képzetalkotó képesség elméletében* azonban (az *a priori* képzetek kapcsán) ennek pont az ellenkezőjét olvashatjuk. Lehet persze, hogy a recenzens *A képzetalkotó képesség elméletének* 28. paragrafusára gondolt, ahol a szerző azt bizonyítja, „hogy a képzet *valóságosságához* mindig hozzátartozik az objektív anyag”. Ennek a mondatnak a magyarázata azonban a következőképpen kezdődik: „Az általában vett képzet valóságossá-

gához mindig hozzátartozik az objektív anyag, de ez még nem jelenti azt, hogy *minden* képzetnek objektív anyaggal kellene rendelkeznie” stb.!! Ha a recenziens erre azt válaszolná, hogy szeretné kizárni a képzet *belső* feltételei közül mindazt, ami a *hatás* és a *szenvedés* fogalma alá tartozik, akkor meg kell kérdeznem, hogy mi marad még számunkra? A formát, mint a képzetalkotó képességtől függőt, és az anyagon keresztül létrehozottat, nem lehet *hatás* nélkül elgondolni, és az anyagot vagy a tartalmat, mint a képzetalkotó szubjektumban lévő adottságot csak egy szenvedően viselkedő képesség alapján tudjuk elgondolni. Ily módon sem az anyag, sem a forma nem tartozna hozzá a *képzet* *belső* feltételeihez, ha a hatásra és a szenvedésre vonatkozó képesség nem tartoznának hozzá a képzet *belső* feltételeihez. A *belső* és a *külső* feltételek összecserélése így mégis csak visszahullik a recenziensre.

A *megismerés* reinholdi elméletére vonatkozó megjegyzések kapcsán nem lehetünk teljesen biztosak benne, hogy a recenziensnek a dolog maga, vagy csak annak bizonyítása nem tetszik. Talán inkább az utóbbira hajlik, mert egy zárójelben megpróbálja pótolni azt a magyarázatot, amit a szerzőnél hiányol: „a tárgyat, mint a megismerés objektumát az értelem keresztül kell elgondolnunk”.⁸ Azt mondja, hogy „az értelem egyedül az objektum ismertetőjegyeinek szükségyszerű összekötését tudja bemutatnia, amivel megszűnik a kedély szubjektív állapotának lenni, és az általában vett tudat tárgyává válik”. De hogy kell értenünk ezt a magyarázatot? Az értelemnek azért kell *bemutatnia* az ismertetőjegyek összekötésének szükségességét, mert ezek az objektumban is szükségképpen össze vannak kötve: így tulajdonképpen az érzékiség új fajtájához jutottunk el, vagyis ahhoz a képességhez, hogy az objektív szükségyszerűség képes bennünket *afficiálni*. Vagy talán az értelemnek az ismertetőjegyeket a saját természetén keresztül mint szükségyszerűen összekötötteket kellene bemutatnia? Ebben az esetben azt kellene állítanunk, hogy minden ismeret a szükségyszerűség

⁸ Hiányolja? De hiszen az értelem elméletében ezt a *hogyan*t, *először* az objektív egységen keresztül, mint a fogalom legáltalánosabb formáját (és következésképpen mint a formának a fogalmon keresztül elképzelt objektumát), és *másodszor* e forma prioritásán keresztül (amitől a szükségessége, mint egy elképzelt objektum ismertetőjegye függ) oly részletesen kifejtettem.

karakterével rendelkezik anélkül, hogy megmutatnánk, hogy miért *kell* ezzel rendelkeznie. Mire gondoljunk, ha azt olvassuk, hogy „az objektum megszűnik a kedély szubjektív állapotának lenni, és az általában vett tudat tárgyává válik”? El lehet gondolni egyáltalán az objektumot szubjektív állapotként? A recenzens mindenekelőtt az *ilyen* magyarázatokat hiányolja *A képzetalkotó képesség elméletéből*. A kérdés maga azonban az *Adalékokban* és *A képzetalkotó képesség elméletében* kielégítően ki van fejtve.

Az *érzékeségnek* az az elmélete, amelyet a recenzens Reinholdnak tulajdonít, hogy tudniillik „ez a receptivitás afficiálásának útja és módja”, sem *A képzetalkotó képesség elméletében*, sem az *Adalékokban* nem található meg. Az előbbiben a szerző az *érzékeséget* azzal a képességgel magyarázza, hogy „a recepció afficiálásán keresztül *eljussunk a képzetekhez*”, az *Adalékokban* pedig azt olvashatjuk, hogy „a szemléletet – melynek anyagát a maga *objektív* természete szerint a képzetalkotóban a puszta afficiáltság határozza meg – *érzékeségnek* nevezzük”. Ennek a magyarázatnak a következményei azonban élesen szembenállnak mindazzal, amit a recenzens Reinhold úrral szemben megfogalmaz.⁹

Most pedig sorra veszem az elmélet egyéb részeiről tett megjegyzéseket, amelyekkel a recenzens – ahogy állítja – teljeskörűen alá támasztja eddigi ítéleteit.

Először is a recenzens elégedett a képzet formájának kifejtésével. Csakhogy – mondja – „Reinhold úr tovább megy, és ebből az általános fogalomból (a formából) kiindulva megpróbálja megmutatni, hogy a térnek és az időnek kell lennie a belső és a külső szemlélet formáinak. Ezt pedig azzal próbálja bizonyítani, hogy a belső és a külső szemléletet a sokféleség egymásellettiségeként és egymásutániságaként értelmezi.”¹⁰

⁹ Erhard úr itt úgy válaszol a recenzensnek a képzet anyagának sokféleségére vonatkozó bizonyításom elleni ellenvetésemre, hogy a közvetlen bizonyítást *apagógikus* bizonyítássá alakítja át. Szeretném fenntartani magamnak a jogot, hogy az ő némileg nagyobb léptékű ábrázolását néhány más barátom által közölt más megoldással együtt az *Adalékok* következő kötetében tárgyaljam és tárjam a publikum elé.

¹⁰ A belső és a külső szemléletnek az egymásmellettiséggel és az egymásutánisággal való magyarázatáról *én semmit sem tudok*; éppúgy nem, mint a tér és az idő ama bizonyításáról, amely a képzet általános formájának fogalmából

Ez a magyarázat és az erre épített elmélet azonban (amely csak kevésbé különbözik a wolffitól), ki van téve mindazoknak az ellenvetéseknek, amelyeket Kant a wolffi filozófiával szemben megfogalmazott.” De mire gondoljunk, ha a külső és a belső szemlélet wolffi magyarázatáról hallunk? Én nem emlékszem, hogy Wolff bárhol is kifejtett volna olyan gondolatokat, amelyek a legcsekélyebb mértékben hasonlítanak az idézett magyarázatra. Wolff a *külső* szemléletet pusztán arra vonatkoztatja, amit ő *szemlélő megismerésnek* nevez, a *belső* szemléletet pedig teljesen összekeveri a belső értelemmel, ami alatt ő az érzékelés és a vágyódás képességét, valamint a tudatot érti. És akkor hogy állunk a térrel és az idővel? Wolff ezeket a *magában való dolgok* objektív rendjéből magyarázza. Itt sincs tehát semmiféle hasonlóság. De vajon a recenzens megtalálta-e a külső és a belső szemléletnek a recenzióban adott magyarázatát, és ha igen, hol? Az *Adalékok* 246–247. oldalán egy egészen másféle magyarázattal találkozhatunk, amely azonban teljes összhangban áll *A képzetalkotó képesség elméletében* a 361. és a 368. oldalon kifejtett magyarázattal.

Azt az ellenvetést, hogy az egymás-mellettség és az egymás utániség csak a téren és az időn keresztül érthető meg, a következőkkel szeretném cáfolni:

„Az az állítás, hogy a tér és az idő (amelyek Reinhold úr rendszerébe szinte észrevétlenül belopódnak)¹¹ a szemlélet formái, az egymásmellettséggel és az egymásutániséggel még egyáltalán nincs bizonyítva. A puszta tér sokkal több, mint a sokféleség egymás mellettisége. A térnek azok a tulajdonságai, amelyeket Reinhold úr említ (mint például a folytonosság), természetesen bizonyíthatóak a képzet formájának fogalmából. De a tér többi tulajdonsága, mint például az, hogy három dimenziója van, egyáltalán nem következik a fogalmából, és ezért azt

indul ki. Ezért nem is értem, hogy hogy jutott el a recenzens ahhoz, hogy azt állítsa, én így magyarázok és bizonyítok.

¹¹ Arra kérem a kedves olvasókat, hogy üssék fel *A képzetalkotó képesség elméletét*. Én ebben azt próbáltam bizonyítani, hogy a tér és az idő sajátosságai, amelyeket Kant mint *faktumokat* a külső és a belső képzet elképzelt formáiként feltételezett, e formák attribútumai. Egyedül már ennek meg kellett volna mutatnia a recenzens számára, eltekintve az egyéb részletes kifejtéstől, hogy *hogyan lép fel* az én elméletemben a tér és az idő ahelyett, hogy egyszerűen belopódnának.

kell mondanunk, hogy Reinhold úrnak nem sikerült bizonyítania azt, hogy a tér nem más, mint a szemlélet formája.” Ez az ellenvetés természetesen Kantra is vonatkozik, aki szintén nem vezette le a tér fogalmából a három dimenziót. Mintha ez egy olyan követelés lenne, amelyet éppen azért nem lehet teljesíteni, mert a tér és az idő a szemlélet *elképzelt* formái. És e követelés teljesíthetetlensége éppen annak bizonyítéka, hogy a puszta tér, mint a szemlélet tárgya nem lehet más, mint egy külső szemlélet *elképzelt* formája? Ha a térre olyan magyarázatot tudnánk adni, amely nem pusztán általános, a puszta szemléletek által *elképzelt* ismertetőjegyet tulajdonítana neki, hanem amelyből a tér minden úgynevezett tulajdonsága levezethető, akkor a tér nem lehetne a szemlélet formája, melynek mint formának az egyéb sajátosságaiból le-nem-vezethető anyaggal kell rendelkeznie, mégpedig a képzet alakjával; a tér sajátosságait soha nem lehet felismerni a fogalmakból, hanem a fogalmak meghatározásait kizárólag a szemléletből lehet megtanulni. Ha a tér fogalmát teljesen le tudnánk vezetni a tér úgynevezett tulajdonságaiból, és ezeket a tulajdonságokat benne magában, és nem csak abban, amit belőle el tudunk képzelni, kellene keresnünk, akkor a tér fogalma úgy viszonyulna a képzetalkotásunkhoz mint az anyag, és nem mint a szemlélet formája. A térben ábrázolról semmiféle meghatározást nem tudunk adni, sem a tér fogalmából, sem a tárgy fogalmából kiindulva; ezt már korábban fel kellett volna ismernünk a szemléletben, vagy pedig a konstrukció feltételévé kellett volna tennünk (vagyis már bele kellett volna helyezni a térbe), ez annak a bizonyításnak a lényege, amellyel Kant azt a megállapítását próbálja alátámasztani, hogy a teret csak a külső szemlélet formájában lehet — a lehetőségét tekintve — megragadni. Reinhold úr, aki a puszta képzetből indul ki, és nem a tapasztalathból vagy a matematikából, mint Kant, ezért ugyanilyen joggal következtet arra, hogy egyetlen képzetünk sem rendelkezik önmagában olyan ismertetőjegyekkel, amelyek hozzárendelhetők a külső szemlélet formájához, amennyiben az puszta térként képzelhető el, és ezért ez nem más, mint a külső szemlélet *elképzelt* formája. Az *egymásmellettiesség*, amelyre e forma jellegzetességeként már előzetesen felfigyeltünk, ugyan nem *szemlélhető* a tér nélkül; de ahhoz, hogy az egymásmellettiséget el tudjuk *gondolni*, mint a képzettől különbözőt, és ebből következően mint valóságos szemléletet, ahhoz a szemléletnek már meg kell előznie ezt a *fogalmat*. A tér fogalmát ezért

körkörös érvelés nélkül le lehet vezetni az egymásmellettségéből, mint a külső szemlélet formájának jellegzetességéből. Mivel a térről csak annyiban tudunk fogalmat kialakítani, amennyiben hozzárendeljük az egymásmellettség ismertetőjegyét, ezért a tér fogalmát csak ezen ismertetőjegy meghatározása után lehet felállítani egy szintetikus módszerben.

Az a látszat, hogy a puszta tér *több*, mint a külső szemlélet formája, abból adódik, hogy az ábrázolás legáltalánosabb feltételei (a benne lévő képzelőerőn keresztül), mint a lényegéhez hozzátartozók jelennek meg. De ezeket a feltételeket ugyanúgy nem lehet levezetni a tér fogalmából, mint ennek távolabbi következményeit. Azt, hogy a térben csak három dimenziót lehet elgondolni, éppúgy nem lehet levezetni a tér puszta fogalmából, mint azt, hogy a hiperbolának van aszimptotája, a parabolának viszont nincs. Ennek oka pedig abban rejlik, hogy a tér a külső szemlélet formája, aminek feltétele alapján ugyan minden ábrázolható, de amely (éppen azért, mert a szemlélet fogalmaként egyetlen fogalom alapján sem képzelhető el) csak abból ismerhető fel, amit alapul véve ábrázolunk. Az állításom magyarázatát szolgálhatja bizonyításom következő lépése, melyben azt próbálom megmutatni, hogy a térnek csak három dimenziója lehet.

A totális térben az empirikus vagy a transzcendentális képzelőerő által megjelenített teret *korlátozott*nak kell tekintenünk. A tér korlátozásával jutunk el a síkhoz, a sík korlátozásával a vonalhoz, a vonal korlátozásával a ponthoz. A síkok, a vonalak és a pontok ezért tulajdonképpen nem terek, hanem csak a meghatározott tér határai. A pont mindig ugyanaz, mert a korlátozásnak csak egyetlen egységes ismertetőjegyével rendelkezik. Ezért nincs meghatározott korláthoz kötve, és ezért a képzelőerő (mint lehetséges határt) a meghatározandó térben bárhová elhelyezheti. Ebből jön létre a pont fogalma, amely még nem dimenzió. De mivel a tér mint szemléleti forma folytonos, így két pont között nem tudjuk megadni a legkisebb távolságot; a vonalat pedig (amit eredetileg a sík határaként ábrázoltunk) most mint a képzelőerő szintézisét, mint a pontok összekötött rendjét, a síkra való vonatkoztatás nélkül ábrázoljuk. Ha a pontoknak ezt a rendjét az ábrázolás során a síktól megszabadulva bárhová el lehet helyezni a meghatározandó térben, és ebből az következik, hogy az *ilyen* pontok rendjének szintézise (még akkor is, ha a benne lévő pontok közötti kapcsolatok a lehető

legélesebben eltérnek egymástól) ábrázolható anélkül, hogy a létrejövő vonal ebben szükségképpen benne lenne. A két pont által meghatározott egyenes vonal, a hosszúság fogalma, vagyis az első *dimenzió* fogalma. Amit a pontról és a vonalról elmondtam, az mind érvényes a síkra is. Ezt is önmagáért ábrázoljuk, és az egyenes vonal, amelyet a képzelőerő szintéziséen keresztül, a hosszúság eredményeként létrehozunk, adja a szélesség fogalmát, vagyis a *második dimenziót*. Ugyanez érvényes a síkra és a testre is, és az az egyenes vonal, amely test a síkok szintéziséként létrejön, adja a sűrűség fogalmát, vagyis a *harmadik dimenziót*. Mivel azonban a képzelőerő e három dimenzión keresztül megteremti a meghatározható teret, amelyben eredetileg is mindent ábrázolt, így negyedik dimenzió nem lehetséges. Mert ennek a téren keresztül valami mást kellene megjelenítenie, mint a teret. Ha ezt a három dimenziót *nem* lehet a *puszta* térből kiindulva bizonyítani, hanem a bizonyítás már feltételezi egy *bizonyos* tér ábrázolásának *posztulátumát*, akkor hogyan lehet a puszta tér fogalmából való levezetést követelni? Az az ellenvetés, hogy a végtelen térnek is három dimenziója van, csak akkor tekinthető megalapozottnak, ha nem vesszük figyelembe, hogy a végtelen tér a maga *eredeti* végtelensége szerint (amely nem más, mint a határ negációja, melyben a puszta tér szemléletéből semmi sem jelenik meg) csak meghatározható, de nem valóságosan meghatározott.¹²

Ahhoz, hogy a recenszensnek az értelem elméletével szemben felhozott ellenvetéseit meggyőzően tudjam cáfolni, szinte szó szerint le kellene másolnom Reinhold úr művének néhány részletét. Én itt csak néhány próbán keresztül szeretném megmutatni, hogy *hogyan* inti rendre a maga recenszensét. A szerző ezt írja: „A létrehozott objektív egységet a szemlélettel összekötni annyit jelent, mint analitikusan ítélni.” A recenszens pedig ezt írja: „Ez annyit jelent, mint egy fogalmat ábrázolni, és ha az ábrázolás *a priori* történik, akkor Kant kifejezését használva megkonstruáljuk a fogalmat.” A konstrukcióban azonban a

¹² Annak oka tehát, hogy a szemlélet által elképzelt *puszta* tér fogalmából miért lehet levezetni az egységet, a folytonosságot, a végtelenséget és a végtelen oszthatóságot, és miért nem lehet levezetni a *három dimenziót*, abban áll, hogy az előbbieket a puszta és meghatározható, az utóbbi viszont a kitöltött vagy üres, az empirikus vagy a képzelőerő által *a priori* meghatározott térhez tartoznak.

szemléletet magát is csak egy fogalom alapján vázoljuk fel, és következésképpen az értelemben *a priori* módon meghatározott forma objektív egysége szerint hozzuk létre. Ez tehát a szintézishez tartozik, és a szerző magyarázata szerint teljesen ki van zárva az analízisből. Aki *A képzetalkotó képesség elméletének* néhány szöveghelyét alaposan áttanulmányozza, beleértve az előkészítő és a következtetéseket levonó passzusokat is, az nem fog olyan nehézségekbe bonyolódni, mint a recenzens. Reinhold úr gondosan és kifejezetten kerülte a fogalomnak az ítélettel való összecserélését, amiben a recenzens pedig elmarasztalja; ezt a vádat ugyanakkor nem bizonyítja, és a későbbiekben sem találok nyomát egy ilyen bizonyításnak. „A szerző maga is érezte azt a hibát, amely a fogalmak és az ítéletek összekeveréséből az értelem elméletében létrejön, ezért írja a következőket: a kategóriák vagy az ítéletek különös formái az általában vett képzetalkotó képesség tekintetében a szűkebb értelemben vett értelemhez, az érzékiség tekintetében pedig a tágabb értelemben vett értelemhez tartoznak. Ugyanakkor a 67. és a 68. paragrafus szerint a szűkebb értelemben vett értelem csak abban különbözik a tágabb értelemben vett értelemtől, hogy az előbbi magában foglalja az észet is. E szerint a magyarázat szerint tehát a kategóriák is az észhez tartoznának. (Micsoda zavar!)” Én azonban itt semmiféle zavart sem látok! A kategóriák valójában ugyanúgy hozzátartoznak az észhez, mint a szűkebb értelemben vett értelemhez. Az értelem számára a kategóriák *feltételesen*, sémákban jelennek meg, az ész számára *feltétlenül*, az eszmék formáiban.¹³

„*A tiszta ész kritikája* – véli a recenzens – az általános tapasztalati törvényeket a tapasztalat *a priori* felismerhető formáiból vezeti le.”¹⁴

¹³ A *zavar*, amely miatt a recenzens itt felsikolt, annak következménye, hogy egyrészt összecseréli a *képzelőerőt* (amely egyedül a *konstrukció* dolga) az értelemmel, és másrészt összecseréli az értelmet (amelyet én Kantot követve, mint a *közvetlen* ítéletek képességét mind az észről, mind a megítélő-képességtől megkülönböztetem) az ésszel. Aki (mint ahogy a recenzens) az *ítéletek* alatt *a különösnek az általános alá való szubszumációját* érti, az nem értette meg az értelem általam adott elemzését, és nem is fogja megérteni.

¹⁴ Szerintem a tapasztalat *a priori* felismerhető formái alatt nem lehet mást érteni, mint a tapasztalat általános törvényeit, amelyeket a recenzens szerint *A tiszta ész kritikájában* a tapasztalatból kellene bizonyítani.

Nehezen tudom elhinni, hogy ez lett volna e mű szerzőjének szándéka, mivel ő a tapasztalatot tette alappá, és ennek a posteriori félreérthetetlen természetéből a kedélyben meglévő a priori meghatározott formákra következett. Éppen ezért kellett a Kritikában a sémákból következő alaptételeket is bizonyítani, mivel azt kellett megmutatni, hogy a tapasztalat csak azon keresztül lehetséges, amit az alaptételek kifejezésre juttatnak, és ezeket ily módon objektív törvényeknek kell tekintenünk. *A képzetalkotó képesség elméletében* ezzel szemben, amelyben Reinhold úr ezeket a törvényeket a szűkebb értelemben vett értelem természetéből levezeti, és a tapasztalat természetét a maga formája szerint határozza meg, ezek bizonyítására nem volt szükség, és kör-körös érvelés nélkül nem is lett volna lehetséges. A következő részben az elmélet tartalmának összefoglalása *A tiszta ész kritikájával* való összevetéseket is tartalmaz. Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az eddig kifejtettek alapján már világos, hogy a recenziens elvétette az igazi nézőpontot. Az egyéb ellenvetéseket ezért annál is inkább átugorhatónak vélem, mert ezeket az elméletből kiindulva könnyen meg lehet cáfolni; részben azonban olyan pontokra vonatkoznak, amelyek kapcsán az *Adalékok* további kötetében még részletes elemzéseket várhatunk a szerzőtől. ~~Nem~~ az a véleményem, hogy *A képzetalkotó képesség elmélete* minden főbb pontjában szilárdan áll, és a recenziens ellenvetései, legalábbis az én meggyőződéseem szerint, cáfoltnak tekinthetők. A mű, amelyről itt szó van, véleményem szerint a legszigorúbb vizsgálatot és a leggondosabb ítéletet követeli meg, mivel az *egyetlen rendelkezésünkre álló úton* a tudomány elementár-tanát próbálja kidolgozni, amelynek közvetlen tárgya az emberiség legmagasabb érdeke. A jelenlegi vizsgálódásra kizárólag ebben a lelkületben szántam el magam, és foglaltam állást mindenféle elfogultság nélkül a szerző mellett és a recenziens ellen, akiket én egyformán igazságszerető és önálló gondolkodóknak tartok. Az egyiknek éppen úgy nem akartam hízelegni, mint ahogy a másikat sem akartam megsérteni, amikor a vizsgálatom eredményeként arra a vallomásra ragadtattam magam, hogy szerintem a Reinhold úr által kijelölt út, az egyedül járható, amely az igazi filozófiához vezet. Ezt véleményem szerint csak azáltal érhetjük el, hogy kimerítő megoldást adunk arra a feladatra, amely már több mint háromezer évvel ezelőtt a delphoi templomon állt: *Gnóthi szeauton*.

Az észkritika által kiváltott sokféle kísérlet között (amelyeket részben a cáfolat, részben a magyarázat érdeke vezérelt) csak a legritkábban találkozunk olyanokkal, amelyek (miután ezt felülvizsgálták, és megállapították, hogy nem tudja magát igazolni) vagy elbúcsúztatják anélkül, hogy egy másik filozófiát állítanának a helyébe, vagy pedig megpróbálják jobban megalapozni. A most tárgyalásra kerülő írás szerzője talán az egyetlen, akit az előző csoportba kell sorolnunk. Az érthetőség és a pontosság e levelekbe öltöztetett írásnak az összes, hasonló tartalommal rendelkező írás között olyan rangot biztosít, amely megóvjá őt a szokványos támadásoktól. A tárgy pedig Reinhold úrnak az a kísérlete, hogy a kanti filozófiát mindenféle megismerés végső alapjaira vezesse vissza és minden félreértéssel szemben bebiztosítsa, meg fogja emelni e mű jelentőségét.

A szerző nem veszi védelmébe az ész dogmatizmusát, hanem inkább maga is támadást intéz az ész dogmái ellen, és azt próbálja bizonyítani, hogy sem a dogmák, sem pedig a reinholdi erőfeszítések bizonyosságainak megerősítse, nem kényszeríti őt a szkepticizmus elhagyására. Először is az igazi szkepticizmust vázolja fel. Ennek lényege — ahogy mondja — abban az állításban áll, hogy a filozófiában sem a magában való dolgok létéről vagy nem-létéről, sem a tulajdonságaikról, sem pedig az emberi megismerő erők határaitól nem mondhatunk semmi olyasmit, ami vitathatatlanul biztos és általános érvényű alaptételeken nyugodna. Hogy valóban ez a fogalom határozza-e meg a szkeptikusok tulajdonképpeni szektáját, az mindenekelőtt filozófiatörténeti kérdés. A szkepticizmus Sextus által adott meghatározása ettől élesen eltér; mivel a maga szépsziszét minden ismeretre kiterjesztette, és különösen a matematikusok ellen írott dolgozatában pusztá filozófiai kötekedőként lép fel.

Egy ilyenfajta szépsziszt sokkal inkább Platónban lehetne felfedezni. A különösség, amelyet a szerző a dogmatikus szkeptikus kifejezésben vél megtalálni, nem arra vonatkozik, aki a szkepticizmust más alakban gondolja el, mert erre minden joga megvan, mint ahogy azt a hume-i szkepticizmus kitűnő bemutatása (amelyet a szerző későbbiekben ad) minden elfogulatlan olvasó számára bizonyítja. Ugyanakkor még a szerző ábrázolását is dogmatikusnak lehet nevezni, mivel nem azt

mondja, hogy „én nem azt gondolom, hogy a filozófia” stb., hanem „a filozófia még nem tette meg ezt és ezt” stb. A dogmatikus filozófiával szembeni különbségnek abban kell állnia, hogy azt állítja, hogy „a filozófia ezt és ezt nem tudja” stb. De miután egyértelműen elfogadjuk, hogy „a filozófia ezt és ezt még nem tette meg”, beleütközünk abba a kérdésbe, hogy vajon a filozófia erre egyáltalán nem is képes? Erre a kérdésre azonban (ha a szkeptikus követeléseinek eleget akarunk tenni) sohasem lehet igennel válaszolni anélkül, hogy ezt a tényekkel alátámasztanánk; a szkeptikus ugyanis a lehetőségre vonatkozó összes kijelentést, a tényekre épülő bizonyítékok nélkül érvénytelennek tekinti. Így ezeket a tényeket, vagyis az igazi filozófiát nem szabad ott keresnie, ahol nincs: ebben az esetben az illető természetesen nem dogmatikus szkeptikus lenne, hanem csak ésszerű lény. De az is előfordulhat, hogy kételkedik ennek lehetőségében: ha ezt mindenféle alap nélkül teszi, akkor nem dogmatikus szkeptikus, de nem is ésszerű lény, ha viszont megvannak a maga alapjai, akkor dogmatikusnak lehet nevezni. Ezek elől a következtetések elől csak úgy lehetne kitérni, ha megvizsgálánk, hogy a filozófia teljesítette-e azt, amit ígért, és nem vállalkozott-e túlzottan sokra. De még ekkor sem tennénk többet, mint amit minden ésszerű lény végrehajt, és szkeptikusnak neveznénk azt, akinek ez a lehető legjobban sikerülne – a szerző így megtisztelő címmel ruházta volna fel önmagát. Azt, hogy a szerző ebben az értelemben megérdemli a szkeptikus nevet, valószínűleg egyetlen elfogulatlan olvasó sem fogja kétségbe vonni. A recenzens átengedi Reinholdnak, és néhány más (a filozófia beteljesítésén fáradozó) nagyérdemű szerzőnek, hogy szkeptikus szerzőnket megcáfolják, és csak néhány kétségre szeretne kitérni, és ezekhez rövid megjegyzéseket fűzni. A legerőteljesebb vizsgálatot – ahogy az helyénvaló is – a reinholdi tudat tételének kell kibírnia. A szerző megpróbálja kimutatni, hogy ez a tétel a képzelőerő tekintetében, amennyiben a reflexióban, és nem közvetlenül a tudathoz fordul elő, érvényes. Továbbá azt is megpróbálja bemutatni, hogy Kant maga (miután elvetette ezt a következtetési módot) az analitikában arra a reális létre következtet, amelyet akkor kell elgondolnunk, amikor abból, hogy az a priori szintetikus ismeretek lehetőségét csak az érzékiségnek és az értelem-fogalmaknak a megismerő képességben közvetlenül adott formáiként lehet elgondolni, arra következtet, hogy ez így is van. Erre pedig azt lehetne válaszolni, hogy Kant valóban elveti ezt a következ-

telési módot, amennyiben egy valóságos létet kellene bizonyítanunk, de nem annyiban, amennyiben a vitathatatlan lét magyarázatáról van szó, amely egyedül attól függne, amit ily módon elgondolunk.

Ez az ellenvetés fontosabb lesz a kantianus morál tekintetében, ahol a szerző azt a találó ellenvetést teszi, hogy valamely követelés teljesítésének szükségessége a követelés adottságán keresztül csak akkor tekinthető következtetésnek, ha már előre feltételezzük e következtetés ésszerűségét. E nélkül az előfeltevés nélkül egy követelés csak akkor tekinthető ésszerűnek, ha meggyőződünk róla, hogy a feltételei adottak. Ezen a ponton azonban talán a következőképpen válaszolhatnánk: ha az erkölcsi törvény követelése (a nem-önhasznú vágy), mint a tudat ténye teljesen egyértelmű, akkor a követelés reális létezése garantálja a teljesítéshez szükséges feltételek reális adottságát. Mert a kérdés most már nem a törvény lehetőségére vonatkozik, amely *visszavonhatatlanul* egyszer és mindenkorra adott, hanem az ész követelményei (mint a legmagasabb rendű jó) törvényének megragadhatóságára. Aki tagadja a morális törvényt, mint a tudatban közvetlenül előforduló tény, annak ezt természetesen nem lehet bebizonyítani; mert az egész kanti bizonyítás végső soron csak arra fut ki, hogy ezt a tényállást helyesen írja le. Egyébként a létezést sohasem lehet bizonyítani, ezt közvetlenül ismernünk kell: aki ezt tagadja, azt sohasem fogjuk tudni meggyőzni, de ugyanakkor meg tudjuk cáfolni a nem-létre vonatkozó bizonyításokat. Amíg tehát a filozófiában nem értünk egyet abban, hogy mi az, amihez mint faktumhoz elegendő feltárni az elgondolhatóságának feltételeit, és mi az, amit a princípiumokból kell bizonyítanunk, addig a filozófiai kijelentésekre vonatkozó vitáink parttalanok lesznek. De még ennek is megvan az a haszna, hogy előmozdítja az ész önmagára vonatkozó ismereteit.

Schmid Morálfilozófiai kísérlet című könyvének 2. kiadásáról¹⁴

Mivel ennek az oly becses kézikönyvnek az első kiadásáról egy másik recenzió már a mű jelentőségének megfelelő részletességgel szólt, és mivel az egész felépítése és a szerző alapgondolatai semmit sem változtak, ezért a mostani recenzió (főleg mivel teljesen egyetért a korábbi recenzióval a munka értékére vonatkozó ítéletével) nem akarja

megismételni a korábbi recenzensnek a szerző érdemeiről tett megjegyzéseit, hanem csak kiegészíteni szeretné ezt a recenziót.

Az új kiadás legkitűnőbb elemei a régebbi változatban kidolgozott tanítás részletesebb kifejtésének tekinthetők; csak a szabadságra vonatkozó tanítás került teljes átdolgozásra, miközben azonban a szerző fenntartotta alapvető elképzeléseit. Ez a tanítás azonban az új kiadásban sokkal erősebb hatást gyakorol a morál egyéb részeire, mint korábban, és legalábbis azokban a részekben, amelyek valóban szorosan összefüggnek vele, egy a kanti koncepciótól való teljes eltávolodáshoz vezetett. Ez azonban (a recenzens megítélése szerint) nem vált a rendszer javára, mivel ellentmondásba került a cselekvések morális értékeire vonatkozó ítéletekkel, amelyek pedig a legtöbb ember érzésével összhangban állnak. A recenzens csak erről az oldalról szeretné megfogalmazni a maga megjegyzéseit (és meggondolásra a szerző elé tárni), mivel a korábbi recenzens a metafizikai aspektusokat már kimerítően megvizsgálta.

Az a következtetési mód, amely a szerző Kanttól való eltérését a legvilágosabban mutatja, a legeggyértelműbben a 249. paragrafusban található, ahol a következőket olvashatjuk: „A nem morális és az antimorális cselekvések lehetőségét nem lehet azzal kielégítően megalapozni, amire az erkölcsös lelkületek és az erkölcsös cselekvések lehetősége épül, vagyis az ember morális szabadságával, hanem sokkal inkább ennek hiányával.” Ez a következtetés már feltételezi, hogy az antimorális cselekedeteket el lehet gondolni úgy, hogy nem a szabadságban látjuk e cselekvések lehetőségének alapját, és hogy a morális cselekedetek egy eredendő képesség szükségszerű effektusai. Ez az elképzelés azonban önmagának mond ellent, mert ha az antimorális cselekvéseket csak a moralitáshoz megkövetelt képesség hiánya alapján lehet elgondolni, akkor ilyen cselekedetekre csak akkor kerülhet sor, ha a moralitás már teljesen eltűnt. Mivel aztán a morális cselekedeteket a szabadság szükségszerű effektusaiként gondoljuk el (hacsak nem áll valami idegen a szabadság útjában), ezért ebben az esetben is csak olyan kevés moralitás jöhet létre (amint ez a fogalom bele van helyezve a nem-szofisztikus ember szívébe), mint az idegen szemekkel való helyes látás esetében. A kifejtésnek ez a módja tulajdonképpen felfüggeszti a teljes moralitást, és közvetlenül szembehelyezkedik a kanti rendszerrel. És éppen ez az, amit a következő megállapításról is el kell mondanunk: „Az

ember abban az esetben, ha jogtalanságot követ el, soha sincs teljesen észnél, vagyis nem rendelkezik a maga morális szabadsága fölött.” De az ő hibája lenne, ha nem rendelkezik fölötté? Ha igennel válaszolunk, akkor az ember szabad, és a maga cselekvésében csak azért nem rendelkezhet a szabadság felett, mert ezt nem akarja; ha pedig nemmel válaszolunk, akkor az ember sohasem rendelkezett szabadsággal, és ezért semmi alapunk sincs arra, hogy morális lénynek tekintsük. Az ilyen megállapítások felszámolják a gyakorlati ész lényegét, és ha ezek egy kritika eredményeként jelennének meg, akkor a gyakorlati ész képessége képtelenséggé változna, ugyanúgy ahogy az elméleti ész kritikájában az erre vonatkozó ismeret pusztá látszatként lép fel. De vajon a szabadságra vonatkozó vizsgálódás általában (amennyiben nemcsak arra vagyunk kíváncsiak, hogy a spekulatív ész ellentmondása nélkül bízhatunk-e az erre vonatkozó belső tudatunkban, hanem amennyiben azt a módot is meg akarjuk határozni, hogy hogyan lehet a cselekvésünkhöz való viszonyát a tapasztalatban meghatározni) valóban a gyakorlati észbe tartozik-e, amelyben a szerző elhelyezi? A recenzens azt állítja, hogy nem! A *gyakorlati ész kritikájának* csak azzal kell foglalkoznia, hogy vajon az észnek az az igénye, hogy hatást fejtessen ki a *cselekedeteinkre*, megalapozottabb-e, mint az az igény, hogy az *ismereteinket* tapasztalat nélkül sokasítsuk. A kanti kritika eredménye a következőképpen összegeezhető: az elméleti ész nem tudja igazolni a maga igényeit, mert megismerésének realitását nem tudja objektív módon alátámasztani, sőt a maga belátásait még csak nem is tudja kapcsolatba hozni (a világ) realitásával és tapasztalatával; a gyakorlati ész azonban a saját követeléseit önmagán keresztül is meg tudja valósítani, és ezt a követelést felruházhhatja azzal a realitással, amely ha nem is egy másik szubjektum megismerését, de önmaga megismerését mégis csak szolgálhatja, amire az elméleti ész eszméi egyáltalán nem képesek. Mindaz, ami ezeken a eredményeken túl fekszik (legyen szó az elméleti ész arra vonatkozó előírásairól, hogy a tapasztalatokat szisztematikus egészévé kell összekötni, vagy a gyakorlati ész ama törvényeiről, amelyek a cselekedeteket harmonikus egységbe rendezik) a metafizikába tartozik. Ezért a szabadság közelebbi elemzése is, amennyiben nem pusztán a gyakorlati ész követeléseiben rejlő realitás feltétele, hanem mint a valóságos cselekedetek egyik elemét vizsgáljuk meg, az erkölcsök metafizikájába tartozik. Ahogy az elméleti ész eszméit

az értelem sematizmusára kell vonatkoztatnunk, ugyanúgy a gyakorlati ész követelményeit a vágyóképeség által felkínált anyagra kell alkalmazni. Az akarat fogalmának közelebbi meghatározása előtt tehát nem remélhetjük, hogy ennek szabadságáról valami biztosat mondhatnánk. A 252. paragrafus világosan mutatja, hogy ebben a tekintetben a szerző mennyire eltávolodik Kanttól, mégpedig azzal, hogy a tiszta akaratra viszi át azt, ami csak az alacsonyabb vágyóképesésre érvényes. Csak akkor, ha az embert ez az alacsonyabb vágyóképeség irányítja, lehet kimondani a következőt: „A gonoszt mint gonoszt sem nem akarhatjuk, sem nem vágyhatunk rá, csak az önmagában jót akarhatjuk, csak az érzékileg kellemesre és hasznosra vágyakozhatunk.” (Mit kell értenünk ebben az esetben az „önmagában jó” és a „gonosz mint gonosz” alatt? A lábjegyzetben a következőket olvashatjuk: „Nincs tehát olyan szabadság, olyan eredeti belső meghatározó alap, amellyel a gonoszt akarhatnánk. Ebben a tekintetben a pusztá függőség helyzetében vagyunk.” Ha ebben a passzusban a szabadság, a gonosz akarása és az *eredeti belső meghatározó alap* azonos jelentésűek, akkor a recenzensnek fogalma sincs arról, hogy egyáltalán mit érthet Schmid úr a szabadság alatt. Az a kiút, amelyet keres, hogy nagyjából összhangba kerüljön mindazzal, amit eddig a közönséges értelem a moralitás alatt értett, elsősorban arra a megkülönböztetésre épül, amelyet a jelenségekben megjelenő én és a jelenségek intelligibilis éne (amelynek meghatározásai nem az időbe tartoznak) között teszünk. Ez az *intelligibilis én csak annyiban szabad, amennyiben morális*. Enélkül az utolsó megállapítás nélkül a kiút megegyezne azzal, amit Kant is kijelölt, nem azért, hogy a moralitást megmentse a saját tanításától, hanem azért, hogy a saját moralitását megmentse az elméleti észről. Ezek a megkülönböztetések, amelyekhez Schmid úr gyakran folyamodik azért, hogy a megállapításaitól elvegye a megütöztető jelleget, eddig a hajuknál fogva előrángatottak tűnnek. Nézzük például a következő megállapítást: „Az *abszolútum* csak a feltételes komparativitással áll szemben, de nem a *korlátozott végessel*. Tehát el lehet gondolni a szabadság *fokozatait* anélkül hogy ezzel szétzúznánk az *abszolút szabadság* alapfogalmát.” Eltekintve a keresett kiutaktól, Schmid úr más helyeken megint nagyon következetes: „Közelebből tekintve tehát a rosszakaratú bűnök és a mulasztásos bűnök nem speciálisak, hanem fokozatuk szerint különböznek.” Aztán egy másik helyen: „A végtelenre

vonatkozó ítéletben tulajdonképpen nincs bűn, hanem csak *több vagy kevesebb érdem*. A bűnre vonatkozó gondolat lehetősége szerint (az érdemmel való speciális ellentétben) az ész hatásának lehetőségére vonatkozó gondolatra épül, anélkül hogy feltételezné ennek valóságosságát. Az istenség számára azonban nincs lehetőség ott, ahol nincs valóság; ennél fogva a bűn elkövetésének alapja itt teljesen elesik. Ez elárulná az isteni mindent-tudás vagy igazságosság hiányosságait.” Hogy lehet érdemről beszélni ott, ahol nem lehetséges a bűn? A szerzőnek a szabadságra vonatkozó tanítása mellett még elsősorban a jogra vonatkozó tanítása az, amivel a recenzens nem tud egyetérteni. „Ami egy törvény ellentmondása nélkül [hangzik a 304. paragrafusban] megtörténhet (vagy elmaradhat), ami nem mond ellent semmilyen kötelességnek, amit megtehetek, vagy elmulaszthatok anélkül, hogy ártanék a kötelességnek, ami gyakorlatilag lehetséges: ez a jog.” A jognak ez a fogalma csak arra a kifejezésre vonatkoztatható, hogy valami *jogos* anélkül hogy teljesen kimerítené, és átfogná mindazt, amit a morál jóváhagy (*justum et aequum*), de nem határozza meg, a jog (*jus*) jelentését a szó szűkebb értelmében, úgy ahogy ez a fogalom a természetjogban megjelenik. A 304. paragrafus b) pontjában olvashatjuk a következő meghatározást: „A jog morális értelemben az erkölcsi kötelességen keresztül mint *erkölcsileg* lehetséges, következésképpen mint *erkölcsileg szükségszerű jogkör* van meghatározva. A jog az erkölcsi szükségszerűség lehetőségének feltétele, az, amit fel kell tételeznünk ahhoz, hogy erkölcsösen tudjunk cselekedni”. Ez a meghatározás azonban még messzebb távolodik a jog fogalmától, amely eddig minden jogtudományi vizsgálat alapjául szolgált. A morális lehetőség ugyan mindannak az elengedhetetlen feltétele, amit (anélkül hogy az egyes esetekben a közelebbi meghatározásokra tekintettel lennénk, amelyeket gyakran át is engedünk a lelkiismeretnek) morális úton jogként egyáltalán el lehet ismerni; de ez még nem meríti ki a szóban forgó fogalmat. A morális szükségszerűség azonban szembenáll a joggal, és létrehozza a kötelességet. A jog nemcsak a morális lehetőséget kívánja meg, hanem még azt a különös meghatározást is, hogy a jog esetében egy adott embert senki sem korlátozhatja. A jog nem egyszerűen a kötelességek tagadása, hanem negatív kötelesség, nem a kötelességteljesítés lehetőségének puszta feltétele, hanem egy arra vonatkozó felhatalmazás, hogy a szabadság elismerését, a jog tárgyának felhasználá-

lása során, mindenki mástól, mint kötelességet megkövetelhessem. Ha a kötelesség annyit jelent, mint az önkénynek a törvényen keresztüli korlátozása, akkor a jog nem más, mint az önkénynek a törvény általi elismerése. Schmid úr értelmezése szerint az embernek egyáltalán nem lennének jogai, csak azért tehetne meg valamit, mert meg kellene tennie. „Ezek szerint a jog reálfogalmának morális jelentése az, ami a kötelességnek mint lehetőség-feltételnek az alapjául szolgálhat.” De ezt a tulajdonképpeni jog teljesen megszünteti, hiszen ami a kötelességteljesítem feltétele, az számomra nem lehet többé jog, ebben a tekintetben ugyanis már semmiféle önkénnyel sem rendelkezem. Csak egy másik szempontjából, akinek ezt nélkülöznie kell, és úgy látja, ki van vonva az önkényének hatálya alól, jelenik meg, mint az én oldalamon álló jog. A valamire irányuló jog általában véve mint jogcím felismerhető a kötelességekből, de nem annak a kötelességéből, aki rendelkezik a joggal, hanem annak kötelességéből, akinek erről a jogról le kell mondania. A jogaim mindig valaki másra vonatkoznak, és ezért nem lehet őket a saját kötelességeimen keresztül feltárni, csak akkor, ha személyre vonatkoztatottan jelennek meg, vagyis ha közvetlenül emberi jogok. A jogaimat egyébként a kötelességeim oly kevésbé határozzák meg, hogy mindig lehetnek olyan jogaim, amelyek gyakorlását a kötelességeim megtiltják számomra, például, hogy az adósaim tartozásait minden körülmények között behajtsam. A jog szokásos fogalmától való eltérés Schmid urat más heterodoxiákra is csábította. Így például a 325. paragrafusban a jogot tiszta, formális és materiális, valamint alkalmazott jogra osztja fel. A jog azonban sohasem lehet pusztán formális, a jog mindig valamire, valami felett és valamihez való jogot jelent. Egy másik helyen ezt olvashatjuk: „Az át-nem-ruházható jog a tökéletes, az átruházható a tökéletlen jog.” (Ez minden eddigi jogtudománnyal szemben áll; a jog átruházhatósága éppen hogy annak tökéletességét jelzi. El lehet képzelni egy olyan esetet, hogy nincs teljes jogom egy házra: például lakhatok benne, de nem adhatom el. A tökéletes jogok csak abban az esetben elidegeníthetetlenek, ha a szerződéskötés jogát is megalapozzák, egyébként nem.) Az 542. a paragrafusban olvashatjuk: „Csak akkor szabad valakit kényszerítenünk, ha ez feltétlenül szükséges.” (A szabad szóhoz itt egy bizonyos kétértelműség tapad, ha annyit jelent, hogy senki sem akadályozhat meg valamiben, akkor a mondat nyilvánvalóan hamis. Ha azonban azt

jelenti, hogy morálisan valami csak bizonyos esetekben van megengedve nekem, akkor nem általánosan igaz, mert vannak olyan esetek, amelyeknek csak a megengedettsége, de nem a szabad-volta ismerhető fel – ezekben az esetekben a kényszer megengedett.) A szabadság fogalma, a jog fogalma, minden egyes fogalomnak az összes kategórián való óvatos végigvezetése, a negativitás mindmáig ingadozó filozófiai fogalmának fenntartása sok helyen ártott ennek a tankönyvnek, és ugyanakkor túlzottan eltávolította a morális érték, a jog és a bűn szokásos (és még nem megcáfolt) fogalmaitól, ugyanúgy mint a kanti tanítás egészétől. Azonfelül, amit már eddig is előadtam e kijelentés alátámasztására, további bizonyítékok helyett (amelyekre könnyen rábukkanhatnánk, már csak két példát szeretnék megemlíteni. Az első a halálbüntetésre vonatkozik, a második pedig a kegyelemre. Schmid úr több helyen is szót emel a *halálbüntetés* ellen. Általában vitatkozhatunk róla, de a különös esetekben a jogszerűségét nem lehet elvitatni, például a gyilkosságok esetében. A társadalom az erőszakon keresztül garantálja számomra, hogy a jogaim nem veszhetnek el. Nyilvánvalóan meg van a jogom arra, hogy a gyilkost megfosszam az életétől, mielőtt ő megfosztana a sajátomtól. Az a véletlen pedig, hogy én előbb veszítem el az életemet, ezt a jogot nem teheti semmissé. És ha már semmi kétség sem állhat fenn abban a tekintetben, hogy az illető engem meg akart ölni, akkor ez a jog teljes erejével érvénybe lép vele szemben, és a társadalom arra van kötelezve, hogy ezt a jogot helyettem is érvényesítse ugyanúgy, mint ahogy arra is kötelezve van, hogy a tolvajtól elvegye az én javaimat, amelyeket én nem tudtam megvédeni vele szemben. Ha a halálbüntetésnek az az igazolása, amelyet Schmid úr Eberhard erkölcsstanából idéz (hogy tudniillik a bűnöző e halálnak köszönhetően tökéletesebbé válna) lenne a végső menedék ennek megvédésére; akkor természetesen aligha lehetne komolyan érvelni mellette. De a társadalmon *kívül* sem lehet fellelni egy olyan *kötelességet*, hogy halállal büntessünk. Ugyanakkor azonban elegendő, ha kimutatjuk a halállal való büntetés jogát, a társadalom végrehajtási kötelezettségét már megmutattuk. A kegyelem fogalmát a szerző részben mint üreset, részben mint nem-morálisat és mint Istennel összeegyeztethetlent mutatja be. E szónak a szerző által megadott öt jelentése mellett azonban kimaradt a tulajdonképpeni jelentése: a kegyelem egy olyan jó, amit olyan valakitől kapok, akivel szemben semmiféle jogom sincs, és nem

is tehettek szert vele szemben ilyen jogra, aki tehát számomra semmilyen körülmények között sem válhat a jótékonykodás tárgyává. Ha csak a világi viszonyokra tekintünk, akkor a földbirtokos a rabszolgákkal, a korlátlan hatalmú uralkodó a maga alattvalóival szemben kegyelmes. A *kegyelem* szót ezért olyan embereknek kell tulajdonítanunk, akik más emberekkel szemben olyan viszonyban állnak, hogy kegyelmesek lehetnek. Ezen kívül azonban csak azt lehet kegyelmesnek nevezni, akinek *sohasem* volt szüksége más emberekre, és mégis tett valamit értük. Ezáltal nem sértjük a lejjebb állók méltóságát. Ha tehát azt tartjuk szem előtt, hogy egy ilyen viszony mennyiben egyeztethető össze az ember morális méltóságával (ha az egyáltalán lehetséges), akkor Istenen kívül senki sem kegyelmes.

Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című könyvéről

Mielőtt a recensens ítéletet merne alkotni az előtte fekvő írásról, az olvasót (amennyire ez lehetséges) szeretné megismertetni a tartalmával. Ezt megelőzően azonban bocsánatot szeretne kérni az olvasótól, ha az a benyomás alakulna ki benne, hogy a recensens hamis képet nyújtott neki a könyvről, és egyáltalán nem értette meg azt. A recensens abban a szerencsétlen helyzetben van, hogy a saját énjét, mint egy objektív tudás tárgyát már mindig is érthetetlennek találta, és ezért abból sem tud megérteni túl sokat, ha mások a saját énjükről bebizonyítanak neki valamit. Az előszó megpróbálja megmutatni a filozófia princípiumaira vonatkozó további kutatások szükségletét, mondván, hogy az elméleti és a gyakorlati filozófia közötti egységet Kant még nem tudta létrehozni. A hangnem, amelyben az előszó íródott, vonzó, és bizalmat vált ki a szerző igazságszeretete iránt, de ugyanakkor azt a félelmet is felkelti, hogy az igazságszeretet princípiuma inkább egy, a lelkesedés állapotában gyökerező érzelem, mint a tudás megalapozására alkalmas princípium. Az írás a tudásunk végső reális alapjának dedukciójával kezdődik. A végsőnek az emberi tudásban valami feltétlennek kell lennie, valaminek, ami csak önmagán keresztül, vagyis a saját létén keresztül gondolható el. A feltétlennek önmagát kell megvalósítania, önmagát a maga gondolkodásán keresztül kell létrehoznia; létének és gondolkodásának princípiuma szükségképpen egybeesik. Egy objektum

realitását el tudom gondolni anélkül, hogy ezt létezőként tételezném. Az objektum mindig feltételez valamit, aminek számára ő objektum, vagyis a szubjektumot. A szubjektum maga azonban csak az objektum ellentéte, és így ő maga sohasem lehet a feltétlen: a feltétlent ezért sem az általában vett dologban, sem pedig abban, ami egyáltalán nem lehet dolog, nem lehet felfedezni. Vagyis a feltétlen (ha ez egyáltalán lehetséges) csak az abszolút énben nyugodhat. Az abszolút én létezését nem lehet teljességgel objektív módon, vagyis az énről, mint objektumról kimutatni. Én vagyok, mert vagyok. Az objektum maga eredetileg csak az abszolút énnel szemben, azaz pusztán mint az énnel szembenálló, mint *nem-én* határozható meg. Ebből a princípiumból adódnak a filozófia lehetséges rendszerei. Csak két egészen következetes rendszer van: a következetes dogmatizmus és a kriticismus, az előbbi a minden én előtt tételezett nem-énből, az utóbbi pedig a minden nem-én előtt tételezett énből indul ki. A kiteljesedett dogmatizmus rendszerét Spinoza képviselheti. A kiteljesedett kriticismus pedig egy olyan filozófia, amely felé a kanti koncepció mutat. Az én ősfarmája a tiszta azonosság. A legfelső alaptétel az én vagyok, vagy az én én vagyok. Az én lényege a szabadság. Ennek a szabadságnak azonban nem juthatok tudatára, mert ez minden tudat feltétele. Az öntudat nem a változatlan én szabad aktusa, hanem a változékony én kicsikart törekvése. Az én nem lehet valamiféle fogalom révén adott. Az én tehát önmaga számára mint pusztán én az intellektuális szemléletben van meghatározva. Ez a szemlélet éppoly kevésbé valóságos, mint a tudat abszolút szabadsága. Az én teljességgel egység. Az én magában foglal minden létet és minden realitást. Ha a szubsztancia feltétlen, akkor az én egységes szubsztancia. Az én abszolút hatalom, és mint ilyen számára ismeretlen mindenféle kellés. Az én van, mert van, mindenféle feltétel és korlátozás nélkül. Ennek ősfarmája a tiszta és örök lét. Ezekből a princípiumokból vezethetők le azután a szembenálló nem-én meghatározásai és a tételezhetőség én által meghatározott formái, és hozható létre a morális és elméleti szubjektumhoz való átmenet. — Most pedig engedtessek meg, hogy a recenzens néhány megjegyzést tegyen az előttünk fekvő rendszerről. Amennyire képes ezt megérteni, ennek reális tárgyát csakis és kizárólag az intellektuális szemlélet garantálhatja, amely azonban annyiban problematikus, hogy benne semmit sem szemlélünk, hogy az egész belsejében semmit sem találhatunk, amire

vonakoztathatók lennének az abszolút én predikátumai, ha csak nem azt a szándékosan gondolatnélküli állapotot tekintjük, amelybe akkor helyezkedhetünk bele, ha megállítjuk a képzelőerő menetét, és nem érzünk semmi mást, csak önmagunk meghatározottságát. Ebben a különös érzésben van valami nagyon titokzatos, mert benne semmit sem lehet megkülönböztetni, és egy erre épülő filozófia nem futhatna ki másra, mint egy *senki* életleírására, amelyben minden lehetségest el lehetne mondani, annak veszélye nélkül, hogy ez bármikor számon kérhető lenne, mert ha valamit megcáfolnak, mindig azt mondhatjuk, hogy tulajdonképpen nem is erre gondoltunk. De valószínűleg mégsem feltételezhetjük azt, hogy Németországban egy olyan filozófiát kellene felépítenünk, amelynek a semmibe való nagy elsüllyedéshez – amelyet néhány indiai szekta a legnagyobb jóként dicsőít – hasonló princípiuma és kifutása lenne; alighanem valami sokkal nemesebből kell kiindulnunk. És ez nem lehet más, mint a személyiségünk érzése. Ebben az érzésben (személyiségnek lenni) van valami nagyság, amellyel szemben az összes természeti erő hatástalannak bizonyul, és ha ezt a tudásunk számára (amely ezt először is lehetővé teszi) érthetővé akarjuk tenni, akkor rögtön titokzatossá válik. De ezt most nem akarjuk megtenni: mint morális lények nem vagyunk a tudás tárgyai, hanem ezen a ponton már cselekednünk kell. A személyiség – ha a célszerűség princípiuma alapján ítéljük meg – semmivel sem titokzatosabb, mint a matematikai konstrukciók. A geometria konstrukciói és az aritmetika szintézisei tisztán a mi teremtményeink, és mégis évezredek tanulságokat szűrhetünk le belőlük. Hogyan teszünk szert arra a képességre, hogy olyan dolgokat alkossunk, amelyek az egész lehetséges természet-megismerésünk számára a legtokéletesebb célszerűséggel rendelkeznek, miután ezt a célszerűséget oly nehéz felismerni? Ha ezt a kérdést a tér és az idő realitásának feltételezése alapján megpróbáljuk megválaszolni, akkor arra kényszerülünk, hogy éppoly különleges dolgokat mondjunk a vonalokról, a körökről és a számokról, mint az énről, ha azt akarjuk, hogy ez a megismerésünk princípiumává váljék. Ha azt feltételezzük, hogy ez az én a princípium, akkor ezáltal (mert az objektív predikátumok tekintetében teljesen meghatározatlan) megkapja az abszolútum hatszátát. A saját magunk számára ezt mindenként vagy semmiként határozhatjuk meg; ha elfogadjuk az első meghatározást, akkor egy következetes antispinozista rendszerhez jutunk, amely mindent az énbe

helyez, mint ahogy a spinozista rendszer mindent az énen kívül elhelyezkedő szubsztanciába. Mindeközben azonban több empirikus én is azt szeretné, ha egy végtelen szubsztanciában (amely az ő középpontjából jön létre, és emelkedik föl – nem tudni hogyan – abszolút énné) alámerülhetne.

III. Társadalomelméleti írások

Erhard a francia és az amerikai forradalom lelkes híve volt, egy időben még az amerikai emigráció lehetőségét is fontolóra vette. (Az amerikai hadseregben szeretett volna katonaeorvosként állást vállalni; volt is egy közvetítő, aki azt ígerte, hogy segít egy ilyen állás megszerzésében, de végül a megbízási díjjal együtt eltűnt. Ezután Erhard egyenesen George Washingtonnak írt levelet, elpanaszolva az esetet, és a közbenjárását kérve, de választ természetesen nem kapott.¹⁵) Kimondottan elméleti szempontból azonban a francia forradalom jóval nagyobb hatást gyakorolt Erhard gondolkodására. Ha a nézeteit a francia viták fényében próbáljuk szemügyre venni, akkor a következőket mondhatjuk: Erhard írásai elsősorban a monarchisták álláspontját tükrözi. Nézeteinek általános irányát jól szemléltethetjük Mounier beszédének következő részletével: „Vitathatatlan igazság, hogy a szuverenitás alapja a nemzet. Minden hatalom ebből származik, de a nemzet nem kormányozhatja önmagát. Soha, egyetlen nép sem tartotta fenn önmagának minden hatalom gyakorlását. Hogy szabad és boldog legyen, minden nép kénytelen megbízni bizonyos küldöttekben, erőszakszervezetet létrehozni a törvények betartatására, és ezeket egy vagy több letéteményes kezébe adni.”¹⁶ Erhardtól alapvetően idegen volt az a radikalizmus, amely Sieyès beszédeiből áradt: „A törvény egyetlen ésszerű definíciója szerint a kormányzottak akaratának kifejeződése. A kormányzók nem ragadhatják magukhoz sem egy részét, sem az egészét anélkül, hogy ne közelednének a despotizmus felé. Nem szabad elfogadni egy hatását tekintve ennyire veszedelmes elegyítést.”¹⁷ 1792. augusztus 10-én az önkéntes felkelők a királyt megfosztják trónjától; a vita Franciaországban eldőlni látszott. 1792. szeptember 21-én Roland belügyminiszter a következő szavakkal hirdette ki a Köztársaságot:

„Franciaország nem lesz többé egyetlen személy tulajdona [...]. Franciaország kijelenti, hogy nem akar többé királyt, s ezért e birodalomban mostantól senki sem ismer más urat és hatalmat, mint a törvényt. Szent, ugyanakkor pedig megtisztelő és édes iga ez, mindörökre kedvesebb és üdvösebb a számunkra annál, amelyet korábban tiszteltünk.”¹⁸ A francia forradalom lefolyása nem gyakorolt különösebb hatást Erhard nézeteire: a legfontosabb írásai mind 1792. augusztus 10-e után születtek. (1793 elején jelent meg Erhard és Wieland fordításában Étienne de La Boétie *Az egyeduradalomról* című tanulmánya a *Der Teutsche Merkur* című folyóiratban, amely egyértelműen a monarchisták álláspontjának előzményéhez tartozik.)¹⁹ Erhard írásainak erőssége azonban nem a politikai állásfoglalásokban rejlik,²⁰ hanem inkább a társadalomelméleti következmények levonásában. Erhard 1792. január 16-án, egy Reinholdnak címzett levelében a francia forradalom elemzését egy általános társadalomelméleti koncepció irányába próbálja meghosszabbítani. „A francia forradalom kapcsán én is gondoltam egyre és másra, amelyet majd közölni fogok Önnel. A legfontosabb tételeim, amelyekből az eredményeimet már előre láthatja, a következők.”²¹ És ezután – a korai tanulmányok mintájára – tézisszerűen fejti ki a legfontosabb gondolatait. „1. A természeti állapot az igazságtalanság állapota; és ezért kötelesség a polgári állapotba való átmenet, de ez nem egy szerződésen, hanem a szabad akaraton keresztül, a kötelesség alapján történik. 2. A polgári társadalom az emberek számára nem adhat, és nem vehet el tőlük jogokat, hanem csak garantálni tudja őket. 3. Az a mód, ahogy az emberek kölcsönösen garantálják egymás számára a jogokat, adja a különböző kormányzati formákat és polgári alkotmányokat, amelyeket meg kell különböztetni a polgári társadalomtól. Ha a megvédés és a büntetés hatalma egyetlen kézben van – akkor monarchiáról, ha egy többség kezében van – akkor arisztokráciáról, ha a nép szavazatainak többségéhez van kötve – akkor demokráciáról beszélünk. 4. Ha a kormányzó feladata nem mindenki fizikai erejének minden egyes ember védelmében való megőrzése, hanem e hatalom önhatalmú birtoklása, akkor despota, és az alattvalók megszűnnek polgárok lenni, nincs igazi tulajdonuk, és ezért rabszolgák. 5. A polgári társadalmat ezért két úton lehet megszüntetni: a jogok kölcsönös garanciájának felmondásával (vagyis az anarchiával), és ha e jogokat mások önkényétől tesszük függővé (vagyis a despotizmussal).

6. Amíg ez a felmondás nem következett be tényszerűen, addig még nem szűnt meg a polgári társadalom, még akkor sem, ha nincs rögzített alkotmány. 7. A polgári alkotmány egyszerre ad és elvesz bizonyos jogokat. 8. Azokat a jogokat, amelyeket az alkotmány sem korlátozhat, emberi jogoknak nevezzük, a szó legszűkebb értelmében. 9. Egy olyan alkotmány, amely hozzá mer nyúlni az emberi jogokhoz, szétzúzza a polgári társadalmat, és ezért nem szabad eltérni. 10. Az általában vett polgári alkotmánnyal szembeni ellenállás nem más, mint a lázadás, egy bizonyos alkotmánnyal szembeni ellenállás (amely egy új alkotmány létrehozására irányul), nem más, mint a forradalom, a polgári társadalommal szembeni lázadásra viszont nem ismerek megfelelő kifejezést. *Ebből már láthatja, hogy egészében véve kedvezően vélekedem a francia forradalomról.*"²² Ez egy széles alapokon álló elméleti program rendkívül tömör kifejtése, amely első ránézésre nehezen értelmezhető. Az mindenesetre jól látható, hogy Erhard a francia forradalom megítéléséhez egy szélesebb elméleti kontextust keres. Ez a kontextus fog elvezetni egy szélesebb társadalomelméleti koncepció programjának felvázolásához, amelynek legfontosabb sajátosságai a következők: (A) Erhard a természeti állapotot nem tekinti normatív képnek, csak úgy tekinti, mint amelyen a lehető leggyorsabban át kell lépni, méghozzá az igazságtalansága miatt. A szerződés modelljének elutasítása azt sugallja, hogy a megegyezés helyébe az elhatározás lép. Az elhatározás pedig egy makro-szubjektumot feltételez, így a társadalmiság nem jelenhet meg olyan normatív összefüggésként, amely valamikor a történelem során eltorzult. (B) E normatív kép helyébe Erhardnál az „emberi jogok” lépnek; de ezek nem társadalmi fogalmak, hanem az individuális emberek sajátosságai vagy tulajdonai. A kormányzat így nem a társadalomból nő ki, és nem azzal kerül szembe, hanem az emberi jogok nagy veszélyeztetőjeként lép fel. (C) A „lázasítás” az emberi jogoknak a kormányzattól való visszakövetelése; ezen belül azonban Erhard különböző lehetőségeket különít el. Lehet harcolni az általában vett polgári alkotmány ellen, egy bizonyos polgári alkotmány ellen és végül a polgári társadalom ellen. A lehetőségek ilyen dimenzionalizálása azonban egyértelműen elméleti fogyatékokra utal. A polgári alkotmány ellen általában csak akkor lehetne harcolni, ha ennek önállósulása nem lenne szükségszerű, a polgári társadalom ellen irányított harc pedig teljességgel értelmezhetetlen. E fogyatékok

ellenére a program alapstruktúrája mégis igényesnek mondható. Erhard azonban újra és újra visszacsúszott a politikai elemzések szintjére, és újabb és újabb változatokban fejtette ki a monarchista álláspontot.

Meggondolások La Boetie beszédéről és az egyeduralomról (a történelmi és a tapasztalati tanulságok fényében)²³

„Legyünk szabadok! Csak egy szavunkba kerül: nemet kell mondanunk, amikor parancsolni akarnak nekünk, és máris szabadok vagyunk!”

Boethius beszéde ezt az érzést próbálja előhívni, és lehet, hogy néhány olvasó esetében sikerrel is járt; de a nagy tömeg (amely minden változástól a maga hasznát várja) egy szónok lelkesítése nélkül is könnyen csatlakozni fog a felhíváshoz: legyünk szabadok! A bölcs ember azonban a következő kérdést fogja felvetni: és mit csinálunk azután, hogy szabaddá váltunk? Mint a vadállatok az erdőben össze-vissza akarunk kóborolni, és a szabadságunkat úgy értelmezzük, hogy átadjuk magunkat az állati ösztönöknek, vagy pedig ésszerű embereként akarunk élni? Menekülni akarunk egymás elől, minden társas hajlamot megfojtva, és a szeretet minden kölcsönös megnyilvánulását nélkülözve; vagy pedig arra akarunk törekedni, hogy egymásnak jót tegyünk, és az erőinket a jó és a szép céljából egyesítsük? Nem kell-e ezt megtennünk, ha nem akarjuk, hogy a szabadság az állati létbe taszítson vissza bennünket? Ha méltók akarunk lenni az ember névre, szabad emberként újra be kell lépünk a társadalomba, ezért mielőtt szétszakítjuk azokat a társadalmi kötelékeket, amelyeket most hordozunk, érdemes lenne megvizsgálnunk, hogy „nem vagyunk-e már most is annyira szabadok, amennyire lehetünk”, és hogy azok lennénk-e, akik vagyunk, ha a társadalom, amelyben élünk, nem fogadott volna be bennünket, még mielőtt erre megkértük volna? Nem kellene-e az előtt, hogy azt kiáltanánk, „legyünk szabadok!”, azt kiáltanunk, hogy „legyünk emberek!”? Legyünk hálásak azoknak, akik emberekké formáltak bennünket! És nem kellene-e előzetesen megfontolnunk, hogy nem a ránk nehezedő uralomnak köszönhetjük-e egész műveltségünket és jólétünket? E kérdések megválaszolása elől egyetlen ésszerű ember sem térhet ki, mielőtt csatlakozna a kiáltáshoz: „legyünk szabadok”!

Az ember társadalmi létezését tekintve a történelem a legjobb tanító, ezért tőle várhatunk a legtöbbet a fenti kérdés tekintetében is, és ha a szabadságot pusztán boldogságnak tekintjük, tőle várhatjuk a legfontosabb kérdéseket. A történelemből megtanulhatjuk, hogy egyetlen ország sem jutott el a kultúrának még egy mérsékelt szintjére sem, ha nem állt egy rendszeres uralom fennhatósága alatt. Egyiptom például, amely az összes ismert ország közül először jutott el a kultúra magasabb szintjére, és a legnagyobb birodalom volt az akkoriban ismert világban, még a maga virágkorában is, a királyok és a papok feltétlen uralma alatt állt. Az asszírok követték az egyiptomiakat, és ez a két nép már egy magas szintű kultúrával rendelkezett, még mielőtt a kis államokra felosztott görögök eljutottak volna a kultúra alacsony szintjére. És még a sokat dicsőített szabad görögök is a művelődés első lépéseit a királyok alatt tették meg; a korai törvényeik (amelyek polgárokat csináltak belőlük) a gondtalan megélhetéshez szükséges művészetek és ismeretek (mint a földművelés, az építőművészet, a vadászat és a kereskedelem) a királyok alatt alakultak ki. És még az általuk oly istenien tisztelt Homérosz sem juthatott volna el hozzájuk Piszisztratusz tirannosz nélkül.

Az újabban fölfedezett természeti népek közül mindig azok voltak a legműveltebbek, amelyek egy uralkodónak voltak alávetve, és nagy birodalmat alkottak. A despotikusan uralt araboknak és szaracénusoknak köszönhetjük például, hogy a tudományok a barbár évszázadok során nem hunytak ki teljesen; mert még az is, amit a görögök őriztek meg számunkra, az arabokkal való rivalizálás nélkül nem maradt volna fenn. És ha ebben kételkednénk is, nem kellene-e mégis elismernünk, hogy a keleti császárság korlátlan monarchia volt? A rómaiak, akiknek szabadságát a köztársaság ideje alatt általában példaszerűnek szokás tekinteni, akiknek szabadságát azonban (ugyanúgy, mint a görögökét) még közelebbről is meg kell vizsgálnunk, a hatalmukat kezdetben a királyoknak köszönhatték. Az alkotmányuk alapja (nevezetesen a centuriákra és a curiákra való felosztás, a választási és népszavazási gyűlések elrendelése, a komiciák és a szenátus működése, a minden más nép számára oly impozánsnak tűnő formalitás, a polgárok összeszámlálása, a katonai rendszabályok és a taktikák, amelyek fölényt biztosítottak számukra a szomszédokkal szemben, az évkönyvek elkészítése, amelyek lehetővé tették számukra, hogy az egyedi eseményekből

tanulhassanak) a királyoknak köszönhető. Csak közelebbről szemügyre kell vennünk a történelmet és azonnal látjuk, hogy csak egy meghatározott, korlátlan és szilárd felső uralom alatt tehet a kultúra előrelépéseket és jöhet létre a nyugalom és a biztonság állapota. Amennyire igaz, hogy minden embernek megvan a maga véleménye és érdeke, ugyanannyira igaz, hogy igen kevés embernek van világot-átfogó szelleme, és a mások jogára és boldogságára irányuló eleven érdeke. A legtöbb ember szereti azt, ha nyugalomban birtokolhatja a javait, és mindenféle különösebb veszély nélkül elérheti azt, amivel mások már rendelkeznek. A legtöbb ember csak akkor meri megtámadni mások tulajdonát, ha azt feltételezi, hogy mások ugyan ezt nem akarják jóhiszeműen átengedni, de igazából mégsem képesek az ellenállásra. Ha ez a feltétel teljesül, akkor ez a kísérlet újra és újra elő fog fordulni; és az emberek csak akkor kezdenek el küzdeni, ha ebben megcsalva érzik magukat, és valóban tartaniuk kell a mások bosszújától. Ritkán adódik olyan férfiú, aki a más emberek tulajdonával nem csak azért törődik, hogy a sajátjává tegye; ha azonban egy ilyen férfiú felbukkan, akkor biztos, hogy mások állandóan segítségül fogják hívni, és a segítségére is fognak sietni, ha megint mások tulajdonát kell megvédeni, és így a barátságának köszönhetően az emberek szilárd biztonságban élvezhetik azt, amijük van. Ez a férfiú lesz a vezető, a bíró és a király. De csak akkor, ha kialakult egyfajta általános éberség, ha azt, aki nem akadályozza meg az idegen javakra irányuló támadást, annak támogatójaként felelőssé lehet tenni, jöhet létre egy olyan csendes élvezet, amely hozzátartozik az emberiség kultúrájához.

Az olyan emberek, akik valami közhasznút, szépet vagy nagyot tesznek, ami számukra nagy fáradtságba kerül, anélkül hogy tekintettel lennének az ezáltal elérhető haszonra és valamiféle élvezetet remélnének, rendkívül ritkák. Talán nem sértem meg az emberiséget, ha azt mondom, hogy ilyen embereket azért nehéz találni, mert ehhez mindenféle bölcsességről le kell mondani. Amíg tehát a birtok nem kerül megvédésre (ami ezáltal tulajdonná alakul át), amíg nem lép fel egy ilyen ember, aki a maga tekintélyével és hatalmával ezt meg tudja védeni, addig a művészetek nem tudnak közhasznú előrelépéseket tenni. Az emberek művelődése ezért már feltételez egy olyan hatalmat, amelyet tiszteletben tartanak, és amelynek alávetik magukat; ennek a hatalomnak egyetlennek kell lennie, mert egyébként nem tudná elérni

ezt a célt. Az első kormányzat, amely boldoggá tette az embereket, ezért a monarchia volt, és a változások, amelyek lépésről lépésre lejátszódtak, abban álltak, hogy vagy az uralkodó viselte a felelősséget másokkal szemben, vagy többen osztoztak az uralkodó hatalmában és tekintélyében, vagy minden egyes ember igényt formált arra, hogy az uralkodót képviselje. Ebből már világosan lehet látni, hogy minden kormányzat háttérében a monarchia áll, és hogy a monarchia és az arisztokrácia az egyetlen igazi kormányzati formák. Mivel az úgynevezett demokrácia, ha nem a csőcselék uralmát értjük rajta, nem más, mint olyan monarchia vagy arisztokrácia, amelyben az uralkodót bizonyos számú évre hatalmazzák fel (szavazattöbbséggel) az igazgatás feladatával. Minden kérdés tehát, amely a legjobb kormányzatra vonatkozik, a következőben foglalható össze: milyen módon lehet átruházni az egyeduralmat egy vagy több személyre anélkül, hogy ennek valamilyen hátránya lenne? De még mielőtt ezt megvizsgálánk, az a kérdés is felmerül, hogy mindig át lehet-e ruházni az uralmat. Nem magától jön-e létre a dolgok folyása szerint? És aztán senkinek se lenne joga őt megszüntetni? Kétségtelen, hogy ez az utóbbi, ha nem is teljesen általános, fordul elő leggyakrabban. Ahhoz, hogy ezt bizonyítani tudjam, közelebbről is meg kell világítanom az uralom keletkezési módját.

Az uralom kialakulása mögött – minden bizonnyal – a birtok védelme áll, amiről fent beszéltem, mert a tulajdon, vagyis a birtok nélkül, amelyen keresztül az ember fenntarthatja önmagát, semmiféle kultúra sem jöhet létre. Az lesz az első király, aki a tulajdon védelmén keresztül kitünteti magát, és megkapja az emberektől azt a megbízást, hogy alkossa meg az ehhez szükséges intézményeket. A mások tulajdonának védelme és elismerése nélkül a tulajdon egyáltalán nem lenne lehetséges, vagyis az igazi tulajdon nem lehetséges uralkodó nélkül, és csak az uralkodó elismerésén keresztül válik tulajdonná. Vagyis a tulajdont a maga pusztasága szerint a következőképpen lehet értelmezni: egy olyan birtok, amelyet egy általánosan elismert felső hatalom véd meg. Senki sem tud ezért elszakadni az uralkodótól anélkül, hogy ne veszítené el a maga tulajdonát, ha nem is a lelkiismeret törvényszéke, de mégis a pusztaság tények törvényszéke előtt (forum externum). Mert hiszen az uralkodón keresztül, annak elismerése révén birtokolta. Nem kételkedem benne, hogy ez az állítás sokak számára

paradoxnak fog tűnni, habár egyáltalán nem új. Spinoza volt azonban az, aki (ismereteim szerint) elsőként tömör formában megfogalmazta; Hobbes az uralom szükségességét csak a békére tekintettel mutatta meg, de nem hozta összefüggésbe a valóságos tulajdonjoggal. Nem hiszem, hogy Spinoza neve egy gondolkodó ember előtt bárkinek is árthat. Annyi azonban bizonyos, hogy a tulajdonhoz feltétlenül hozzátartozik egy olyan jel, amin keresztül meg tudom mutatni, hogy az én elismert tulajdonomról van szó; és ilyen általánosan érvényes jelek nem lehetségesek, ha nincs olyan hatalom, amely az érvényességüket fenntartja. Ezt a hatalmat azonban nem lehet szavazattöbbséggel megválasztani, mert a szavazattöbbség már feltételezi a mások kényszerítésére irányuló hatalmat. Ezt a hatalmat csak egyhangúlag lehet elismerni, és magától kell létrejönnie, mert egyébként feltételezné a másra való átruházás hatalmát, amit még meg kell alapoznunk. A legfelső hatalom egy nép esetében a gond viselés által kijelölt embereken keresztül mutatkozik meg, akiket a hivatásukban a többiek lépésről lépésre elismernek, és végül királyi birodalmak jönnek létre.

És mivel – mint láttuk – minden valóságos tulajdon az őt elismerő és védelmező felsőbb hatalomtól függ, így ez a hatalom nem függhet a jogok tulajdonosaitól, akik erre a hatalomra támaszkodnak (és mihelyt ez a hatalom hiányzik, a jogok is érvényüket veszítik), és a hatalom nem lehet kisebb, mint a szétszétlásra kerülő jogokban megjelenő hatalom. Ha a hatalom megadja a végrendelet-írás és a tulajdon-elidegenítés jogát, akkor ezzel a joggal neki magának is rendelkeznie kell, és ennek következtében ő is mindent, amivel rendelkezik, és ami szükséges a legfelső hatalom gyakorlásához, átengedheti valaki másnak.

A védelem vagy a tulajdon bevezetéséből származó legfelső hatalom tehát korlátlan, elidegeníthető és örökölhető; nem lehet tehát egyszerűen valaki másra átruházni. Mivel ez a hatalom nem magától jön létre a puszta önkényre támaszkodva, ezért ebben a vonatkozásban istennek lehet nevezni, és a személyt, aki gyakorolja, amennyiben általa szankcionálódnak a jogok, szentnek. A legfelső hatalom tehát nem engedheti át az önmaga felett való ítélkezés jogát valamiféle törvényszéknek (*competentiam fori*), csakis a morális törvénynek van alávetve. És mivel a morális törvény szerint egyedül a mindentudás ítélkezhet (a maga tisztasága szerint) minden tévedés felett, ezért mondhatjuk azt, hogy senki másnak nem tartozik számadással csak Istennek. Mivel

azonban lehetséges egy olyan eset, hogy a legfelső hatalom nyilvánvalóan igazságtalannak tűnik, ezért talán lehetne találni egy olyan embert, aki bírónak emelkedik fel, és megbünteti. De mivel nem hivatott bíró, ezért a cselekedetét sohasem tudja igazolni az emberek előtt; e cselekedet révén kiszakad az emberek közül, vagy pedig meg kell kapaszkodnia a legfelsőbb hatalomban, és mint a gondviselés által kijelöltnek kell fellépnie. Ez volt a heroikus kor számos királygyilkosságának, és a gyilkos trónra kerülésének alapja. Ez a kor minden nép történetében fellelhető; és mivel a hatalom és a tekintély nem a választásra és a megítélt érdemre épül, hanem attól a bátorságtól függ, amellyel valaki ezt megszállja, joggal beszélhetünk heroikus korról. Mivel ebben a korban a hatalommal rendelkező emberek cselekedeteinek jogszerűségét nem a törvények, hanem egyedül a lelkiismeret garantálja (a rangjuk nem a választásra, hanem a bátorságra épül, a sorsukat pedig nem az előírásokra támaszkodó emberi rendelkezések, hanem a gondviselés dönti el), ezért ez a kor a képzelőerőnk számára hatalmas és meborzongató.

A legfelső uralom kialakulásának másik módja az, hogy sokan átengedik magukat egyetlen ember vezetésének, hogy így bosszút tudjanak állni az ellenségeiken. De ez már feltételezi, hogy az emberek társas állapotban élnek, kölcsönösen megvédik egymás jogait (miközben ezek a jogok már szankcionáltak) és már rendelkezésre áll a legfelső hatalom, amely azonban még viszonylag kicsi, és kevés számú emberre terjed ki; egy kis országban több felső hatalom van, amelyek egyetlen hatalomban egyesülnek. Miközben csak arra kell ügyelnünk, hogy az emberek egy meghatározott célhoz választottak-e egy vezetőt, és önmaguknak tartották-e meg a legfelső hatalmat, mint a görögök Trója előtt. Vagy az egész felső hatalmat egyetlen emberre ruházták-e át? Az első esetben nem változnak meg a legfelső hatalom sajátosságai; a második esetben megváltozik ugyan a hatalom terjedelme, de nem változik meg a lényege, és ezt a tulajdon garanciájára épülő felső hatalomnak kell tekintenünk. Ezért az utóbbi hatalomra is mindaz érvényes, amit az előbbiről elmondtunk.

Most még azt az esetet kell megvizsgálnunk, hogy egy ember az erőfeszítései révén (amelyek az emberhez méltó élet megteremtését szolgálják) olyan érdemeket szerzett és olyan tiszteletre tett szert, hogy mindenki hallgat rá, és egyszerűen átengedik neki a legfelsőbb hatalmat.

Ebben az esetben a legfelső hatalom jogai (amelyek a tulajdon szankcionálásából adódnak) kiegészülnek még egy olyan különös joggal, amely az erőfeszítésből adódik, és így inkább több mint kevesebb joga van, mint az első csoportba sorolt legfelső hatalomnak. A legfelső hatalom tehát minden esetben a maga természete szerint korlátlan, elidegeníthető és örökletes. De az, hogy csak egyetlen személy fejtheti ki, nem következik ezekből a sajátosságokból, mert ezek az említett kialakulási módjaik miatt két vagy három személyre is vonatkoztathatók. A személyek száma azonban valószínűleg nem növelhető tovább, mert az eredeti felső hatalom egysége teljes egyetértést feltételez; ezek a személyek (mivel nincsenek bírái) a jogaikat csak a túlerő alapján tarthatják fenn, és így a legfelső hatalom mindig a győzteseké. Alkalmadtán azonban ezt átruházhatják egy személyre, és ezt meg is kell tenniük, ha azt akarják, hogy a vitás kérdéseik eldöntéséhez legyen egy döntőbírójuk.

Ezzel szemben azt az ellenvetést lehet megfogalmazni, hogy a legfelső hatalom az uralmon, az erőszakon és az elnyomáson keresztül is létrejöhet, és mivel igazságtalan, nem lehet korlátlan és örökletes. Én erre azt válaszolnám, hogy a pusztá erőszakon keresztül sohasem a legfelső hatalom, hanem csak egy rablógazdaság jöhet létre, mert a legfelső hatalmat csak az alapján a feltevés alapján ruházzuk fel uralkodói jogokkal, hogy rajta keresztül tulajdon jöhet létre. A pusztá erő azonban, amely elsajátítja azt, amit szeretne, szembenáll a tulajdonnal, és így a legfelső hatalommal is. A legfelső hatalomnak ezért (ha fenn akar maradni) ki kell irtania a rablókat. Ebben a vizsgálatban azonban ezen az eseten átsiklunk.

Ezzel szemben pedig azt az ellenvetést lehet megfogalmazni, hogy mivel a legfelső hatalmat a nép ruházza át (ezen az eseten is átsiklótunk), ezért a nép vissza is követelheti azt. Mielőtt erre válaszolnék, a következő kérdést szeretném felvetni: mi tesz egy népet néppé? Vajon az emberek tetszés szerinti tömegét már népnek nevezhetjük, vagy pedig e tömegnek egy bizonyos uralom alatt kell állnia ahhoz, hogy nép legyen. Nem kell-e valamiféle egyneműségnek fennállnia az erkölcsökben, a vallásban és a természetben ahhoz, hogy egy népről beszélhesünk? De anélkül, hogy itt elmélyednénk a nép fogalmában, csak azt szeretném megjegyezni, hogy semmi olyasmit sem lehet átruházni, amivel az ember nem rendelkezik; így tehát a népnek rendelkeznie

kellene a legfelső hatalommal, mielőtt átruházhatná. Eredetileg (a tulajdon bevezetése előtt) nincs legfelső hatalom, a legfelső hatalom azé, aki bevezeti a tulajdont; azok, akik körében a tulajdonjogok bevezetésre kerülnek, tesznek ki egy népet, és ezért a nép nem ruházhatja át a legfelső hatalmat. A legfelső hatalom csak akkor eshet a népre, ha az uralkodó meghal anélkül, hogy valakire átruházná azt; ezután a nép ruházhatja át a hatalmat, amely — mivel az ő feladata lesz az egyes emberek jogainak garantálása — ezen keresztül szuverén néppé válik. A legfelső hatalom létrejötte előtt azonban nem válhat szuverén néppé, amely a legfelső hatalmat a többségi elv alapján gyakorolja, mert a nép maga még nem létezhet. A nép általi megválasztás ezért nem tekinthető a legfelső hatalom eredeti keletkezési módjának. Az eredeti legfelső hatalom eszerint korlátlan, elidegeníthető és örökletes, nem megkapott, hanem megszerzett. Az a kérdés tehát, hogy hogy kell berendezni a legfelső hatalmat, eredetileg magától ettől a hatalomtól függ. A kormányzat berendezésére vonatkozó összes kérdés ezért egy olyan korba tartozik, amelyben a legfelső hatalom a nép kezében van. Ilyen körülmények között tudja a nép a legfelső hatalmat egy vagy több emberre, határozott vagy határozatlan időre átruházni; ekkor lesz képes arra, hogy a legfelső hatalmat kitevő három hatalmi ágat (a törvényhozó, a bírói és a végrehajtó hatalmat) elválassza és egyesítse egymással. A rendelkezésünkre álló politikai vizsgálódások mindannyian erre a korra vonatkoznak, és ezt a kort (a jogok tekintetében) nem szabad összetévesztenünk az első korról, a legfelső hatalom kialakulásának korával.

Ebből az összecszerelésből adódnak Spinoza és Hobbes tévedései, amennyiben a legfelső hatalom lényegi jogainak tekintenek olyanokat, amelyek pusztán véletlenszerűek, amelyek a legfelső hatalom eredeti keletkezési módjából adódnak.

A régebbi történelmünk csak a második korszakkal kezd megbízhatóvá válni, ezért egyedül rá támaszkodva csak keveset tudunk mondani a legfelső hatalom első korszakáról: ebben a korban a népek általában leigáztak, vagy egy olyan legfelső hatalomnak vannak alávetve, amely egy másik néphez tartozik, vagy egy maguk által választott legfelső hatalom alatt élnek, vagy egy még eredetinek tekinthető, de már különböző véletlenek alapján eltorzított legfelső uralom alatt állnak.

Most a történelemre támaszkodva azt szeretnénk megvizsgálni, hogy azok a népek, akik megszerezték a legfelső hatalmat, és ezt (tartósan) már senkire sem ruházták rá, valóban olyan boldogok voltak-e, mint amilyenek La Boetie beszéde alapján lenniük kellene. Én a régebbi történelemből egyetlen olyan népet sem ismerek, amely önként lemondott volna a jogszerű uralomról. A rómaiaknál (ha Lukrécia halálát csak a forradalmat siettető, kiváltó oknak tekintjük) Romulus a törvényhozó hatalmat a szenátusra ruházta, a királyoknak csak végrehajtó hatalmuk volt, ami nem volt örökletes. Tarquinius, aki ezt örökletessé tette, tehát átlépte a saját uralma számára kijelölt határt.

E népek közül, amelyekre az uralom ráruházódott, a görögök a legkiválóbbak, és (a szabadság szeretete miatt) a spártaiak mellett a leghíresebbek. De vajon az athéniak boldogabbak lettek volna, mint a királyok által uralt országok népei? Athén egész története ennek az ellenkezőjét bizonyítja; a legragyogóbb korszaka az volt, amikor valaki a tettei következtében a király magasságába emelkedhetett. A város a Piszisztratuszok uralma alatt kezdett el szépülni, ő alattuk indultak először virágzásnak a tudományok és a művészetek, lendült fel először a vízi és a szárazföldi kereskedelem. Ők építettek először jó utakat (ezeken különböző útjelzőket helyeztek el, amelyek a vándor számára mutatták az utat, amelyen haladnia kellett), és megteremtették Athén nyugalmanak feltételeit. Szolon bölcs tanácsait jobban megszívelték, mint bármikor máskor; és még a bölcs Szolon is belátta végül, hogy az athéniak csak egy szilárd felső hatalommal lehetnének boldogok, és élete végén már nem volt a Piszisztratusz ellenfele. Amint azonban Piszisztratusz fiai egy magánbosszú áldozatai lettek, Kliszthenesz megváltoztatta Szolon négy szekcióra való beosztását, és tizet csinált, ami az érdekeket jobban megosztotta, a szenátust megnagyobbította, és ezzel megsokszorozta a belső feszültségek lehetőségét. A legelső nép azonban továbbra is ki volt zárva a tanácsból, és semmiféle felsőbb posztra sem juthatott, és ez a nép mégis legyőzte a perzsákat, és megmentette az országot a leigázástól; egységes volt, a törvénynek alávetett, amíg Arisztidesz szíve uralomra nem jutott az esze felett, és keresztül nem vitte azt a dekrétumot, hogy az alacsony nép számára is minden poszt nyitva legyen. Az állam szerencsétlensége azonban beteljesedett, mihelyt az emberek fizetséget kaptak azért, hogy a népgyűléseken részt vegyenek. A perzsák legyőzdi a saját honfitársaik

legnyomasztóbb despotáivá váltak, az őket fizető gazdagok rabszolgáivá, és az őket felheccelő hízelgők követőivé. A dekrétumok egyre gyakoribbá váltak, úgyhogy áttekinthetetlené váltak, és gyakran kerültek ellentmondásba egymással. A nagy férfiút, aki a demagógok útjában állt, száműzni kellett; és így az állam szép lassan hanyatlásnak indult. Az állam azonban valószínűleg már korábban hanyatlani kezdett: az előkelőbb polgárok már korábban is elviselhetetlennek tartották, hogy életüket feláldozzák olyan háborúban (Athénban ugyanis mindenkinek el kellett mennie katonának), amelyeket a demagógok a saját magánérdekeik alapján indítottak el; ezek a háborúk tették szükségessé a tirannikus viselkedést a polgártársakkal szemben, és vezettek az okosság és az igazságosság háttérbe szorulásához. A csőcselék sokkal elszabadultabban tombolt volna, ha néhány körülmény nem korlátozta volna annak uralmát; ebben a legnagyobb szerepet a vallás kapta. A vallással a csőcseléket még kordában lehetett tartani, és még meg lehetett nyugtatni a kedélyeket, és így el lehetett kerülni a polgárháborút. Ezután következett (ehhez szorosan kapcsolódva) a hazaszeretet és a hozzá kapcsolódó nemzeti büszkeség kora, ami megszilárdította az athéniaknak a kormányzatukba vetett bizalmát. Gyakran visszariadtak azonban attól, hogy más népeknek, akik egy felső uralom alatt boldogok voltak, rossz példát adjanak arra, hogy milyen boldogtalan egy állam felsőbb uralom nélkül. A nagy tömeg azonban a vallást inkább teherként mint jótéteményként élte meg, és pusztán a szerencsétlenségtől való félelem miatt fogadta el, de aztán lassan mégis függővé vált tőle. Végül pedig a tömeg már azt sem tudta elviselni, ha bizonyos férfiak a babonától mentesnek mutatkoztak, attól félt ugyanis, hogy az istenek megbüntetik, ha ezt megtűri; ezért nem beszélhetünk Athénban általános gondolatszabadságról, és még kevésbé lelkiismereti szabadságról. Aki nem vetette alá magát külsődlegesen az uralkodó vallásnak, azt üldözték; és egy felvilágosult férfiút gyakran még az sem tudta megmenteni az üldözéstől, ha azt hitték, hogy felmentést kapott a magasabb lényekkel szembeni szolgai félelem alól, ami a babona következménye. Anaxagorasz és Szókratész, Xenophon és Arisztotelész jó példák erre. Az, hogy az athéniak Szókratész meggyilkolása után megbánást éreztek, pusztán jámbor mese. A szabad athéniak tehát az emberi jogokat éppolyan kevésbé ismerték el a maguk teljes terjedelmében, mint egy despotikus államban. Az athéniak ugyanis

ugyanazoknak a csapásoknak voltak kitéve: például a katonai szolgálatnak, anélkül hogy lett volna hozzá kedvük, a kereskedelmi tilalmaknak, sőt bizonyos népekkel még érintkezniük sem szabadott. Az athéniaiak ugyanolyan igazságtalanok voltak mások elnyomásában, mint a zsarnokok a saját alattvalóikkal szemben; és mégis ők alkották Görögország legkiválóbb szabad köztársaságát.

Nem tudom, hogy Spártát a szabad államok közé lehet-e sorolni. Örökletes királyaik voltak, akik a végrehajtó hatalmat gyakorolták, és akik a felügyelőkkel szemben felelősséggel tartoztak. A spártaiak szabadsága egyedül abban állt, hogy megválaszthatták a magisztrátus tagjait. A nép nem hozhatott törvényeket, mert ezeket nem lehetett megváltoztatni. A nevelést, az életformát és a házasságkötést az állam szabályozta. A spártaiak a legszigorúbb fegyelemnek voltak alávetve, és az életük semmiben sem különbözött a legrosszabb tirannus alattvalóinak életétől, és már ifjúságuktól kezdve hozzá volt szoktatva ehhez az életmódhoz. A lelkiismereti és a gondolati szabadság Spártában korlátozott volt, a szépművészeteket pedig száműzték. Boethius, aki a szabad spártaiakat olyannyira védelmezte, és akkora fölényt tulajdonított nekik a perzsákkal összevetve, biztosan észrevette volna e szabadság korlátait, ha mint tudásra éhes ifjúnak az idősebbekkel szemben el kellett volna némulnia, mert az ifjakkal szemben Spártában minden idősebb ember despotaként lépett fel; és csak az ifjakba beoltott *point d'honneur* teszi érthetővé ezt a szigorú alárendelődést. A spártaiak egyetlen szabadsága abban állt, hogy mindezeket a szigorú szabályokat törvények határozták meg, és nem az emberi önkénytől függtek. Nem történhetne meg ugyanez a monarchiában is? Az elődök törvényei itt nem ugyanúgy az utódok törvényei is? A spártaiak szabadsága azonban még kevésbé csillogó lesz, ha meggondoljuk, hogy voltak rabszolgáik, hogy a helótákat jobbágy-sorban tartották, és hogy ezeket a dolgozó osztályokat kizárták minden polgári kedvezményből. Valószínűleg nem lennénk túl szigorúak a spártaiakkal szemben, ha azt mondanánk, hogy a saját önzésük rabszolgái voltak, és ezen keresztül a gyengébbek elnyomóivá váltak. Görögország többi köztársasága e két kiváló köztársasághoz hasonló képet mutat. Királyok alapították meg őket, és a legszerencsétlenebb korszakaik mindig a népuralom korszakai voltak, és a legragyogóbb korszakaik mindig azok voltak, amikor egy vagy több ember olyan tekintélyre tett szert, hogy ebből létrejöhetett egy meghatá-

rozott felső hatalom. A kisebb köztársaságokban azonban megtalálhatjuk a gondolati és lelkiismereti szabadságot, habár mindegyikben élnek rabszolgák és jobbágyok. Nem hiszem, hogy az eddigiekben elmondottak alapján egy pártatlan megítélő szemében abba a gyanúba keveredtem volna, hogy nem lenne érzésem a görög történelem emelkedett vonásai iránt; én ugyanis a nép egészéről és nem az egyes emberekről beszéltem. Éppen az anarchiának és a tirannikus berendezkedésnek ez a váltogatása, amely Görögország néhány államát (mint például Athént, Milénét, Korinthoszt és Thébát) jellemezte, ébresztette fel azoknak az embereknek a szellemét, akik túl nagyok voltak ahhoz, hogy az egyiket elviseljék és a másikat gyakorolják. Egész népek is rendelkezhetnek magasztos vonásokkal, de ezeket általában csak néhány ember hordozza, és a nagy tömeg egyszerűen csak követni próbálja. A görög történelemben ezeket a vonásokat mások őrizték meg, és a görögöktől nagyrészt csak azt tudhatjuk meg, amit a bölcsek nagynak és mintaszerűnek tartottak. Görögország nagy férfiúinak gondolkodása, amelyekkel az írásaikban találkozhatunk, nem azonosítható a nép gondolkodásával, és ezeket a gondolkodókat csak néhány avatott ember becsülte. Ha mindezt meggondolják, akkor biztosan nem fogják azt állítani, hogy hiányzik belőlem a szellemileg nemes értékek és a szépség iránti érzék, amit a görögöknek köszönhetünk. Én arra törekszem, hogy a görögöket ne mutassam be kedvezőbbben, mint amilyenek voltak; elismerem, hogy a görög bölcsek gondolkodás- és cselekvésmódja felülmúlja a mostani nagy tömeg gondolkodás- és cselekvésmódját, de úgy gondolom, hogy Görögországban már annak idején is ez volt a helyzet, és ezért nem tudok teljesen egyetérteni a költővel, akit minden görög városból száműztek, és aki így kiáltott fel:

*Csak kevés nép van, hallgassátok
A kik hasonlatosak a nemes görögökhöz
És megérdemlik az ember nevet*

A görögök után a rómaiak léptek fel, mint szabad nép. Már említettem, hogy ezt az állapotot a királyoknak köszönhetik, és ez a Tarquiniusok elűzésével szinte semmit sem változott. De most vegyük szemügyre közelebből is a szabadságukat. Tarquinius elűzése a patríciusok tette volt, és ennek ők voltak az egyedüli haszonélvezői. A

nép ezt hamarosan belátta és végül kikényszerítette a patríciusoktól a tribunusokat. Korábban a nép uralma csak látszólagos volt, mivel az államügyekről csak a centuriák alapján döntöttek: az első osztály, amelybe szinte az összes patrícius beletartozott, 98 centuriával vagy szavazattal rendelkezett, az összes többi osztály pedig 95-tel, amiből az egészen szegény népnek (a sans-culotte-oknak) csak egy szavazat jutott, és így a döntések alapvetően mindig a patríciusok kezében volt. Ezen kívül a patríciusok az alacsonyabb népnek még pénzt is kölcsönöztek, amit aztán a lehető legnagyobb határozottsággal követeltek vissza; ezen kívül a patríciusok hatalmát erősítette az az intézmény, hogy minden közönséges rómainak kellett hogy legyen egy patrícius patrónusa, így a lányok hozományai, a fiúk fogságból való kivásárlásának bevételei a gazdagokat erősítették. A patrónus volt az örökös, ha a pártfogolt gyermek nélkül halt meg, és a pártfogolt nem szavazhatott a maga patrónusa ellen. Egyetlen ismert államban sem uralkodott ilyen nyomasztó arisztokrácia, mint Rómában, a királyok alól való felszabadulás utáni korszakban. A jogok, amelyeket a nép lépésről lépésre kicsikart a maga számára, megrázkódtatták az alapvető berendezkedést, és nagyon sok nyugtalanságra adtak okot, anélkül, hogy bármiféle javuláshoz vezettek volna. A nép megkapta a jogot, hogy a legfontosabb ügyekben döntsön a curiákban, a legfontosabb állásokat a tribunnus törzsei szerint ossza szét, ebben a kettőben nem a centuriák szerinti szavazás érvényesült. Elérte, hogy megszüntessék a bizonyos házasságokra vonatkozó tilalmat, hogy a patrónus elveszítse a pártfogolt feletti túlzott hatalmát stb. Mindezekkel a jogokkal azonban a nép nem vált gazdagabbá. A meghódított országokat a patríciusok vagy egyszerűen megkapták, vagy pedig a legalacsonyabb áron vették meg a tulajdonosoktól; a nép, amely meghódította az országokat, semmit sem kapott. A jogok kicsikarása végül ahhoz a következményhez vezetett, hogy a patríciusok arisztokráciája a gazdagok arisztokráciájává alakult át, ami a patríciusoknak nem sokat ártott, mert hiszen amúgy is ők voltak a leggazdagabbak. Ahhoz, hogy megszabaduljanak a szegény és elnyomott polgároktól, újabb és újabb háborúba kezdtek, és azután a polgárok ezeket a háborúkat (például a szolgálat megtagadásán keresztül) megpróbálták felhasználni arra, hogy néhány jogot kicsikarjanak maguknak. Miután a sans-culotte-ok teljesen elérték céljaikat, és minden állás megnyílt a számukra, a szegények néhány tagja is

felemelkedhetett, ami lehetővé tette, hogy a gazdagok létrehozzák a követők hadát. És így végül a köztársaság egy bizonytalan körvonallakkal rendelkező, szabályok nélküli monarchiává alakult át. Ekkor a züllött söpredék jutott uralomra, és a gazdagság és a hatalom az állandó felháborodás céltáblája volt, és bünténynek számított. Amit a mostani szóhasználatnál szabadságnak nevezünk, azt Rómában a legragyogóbban a szillai háborúk előtt találjuk meg, és Szilla volt az első, aki a maga szolgálatába állította ezt a szabadságot. Aki a római történelmet nagyon pontosan szemügyre veszi, az biztos, hogy nem fog arra vágyakozni, hogy szabad római legyen. A gondolati és a lelkiismereti szabadság éppúgy nem létezett Rómában, mint a görög köztársaságokban, és az újabb Róma sem szegül hevesebben szembe a felvilágosodással, mint a régi. Róma polgárai büszkék voltak arra, hogy igazi rómaiak, és a szabadság hírére a következő eszközökkel tartották fenn: a vallással, a fegyelemmel és a háborús szerencsével. A vallásnak a rómaiaknál mindent szankcionálnia kellett, ezáltal minden a szentség perspektívájába került, és ez nagyon tetszett a népnek. A patrícusok az augurokon keresztül megszüntethették a komiciusokat, ha attól féltek, hogy a szavazás az akaratuk ellenére alakul, anélkül hogy ezt az egyszerű nép észrevette volna. A sokféle szabadság megemelte a rómaiak jellemét, és más népek előtt olyan tekintélyt biztosított, amelyet a rómaiak megpróbáltak fenntartani és állandó dicsőítéssel fokozni. Mivel kora ifjúságuktól kezdve megszokták a fegyelmet, és mivel Itália első és szabad népének tekintették magukat, ezért büszkék voltak arra, hogy mások szabad népnek nevezik, és minden fáradtságot meghoztak a szabadság védelmezéséért. A háborús szerencse aztán ezt a büszkeséget még tovább fokozta. A rómaiaknak ez a büszke jelleme, a feltétlen hazaszeretet, az állandó harc az arisztokrácia és a demokrácia között, és az előírásokban való szilárd hit (bármely társadalmi csoporthoz is tartoztak) a történelmüket olyan érdekessé teszi, amilyennel az újabb korokban már nem találkozunk. És ha a szabadság alatt a saját és a mások privát hajlamaitól való függetlenséget értjük, akkor valóban a rómaiakat tekinthetjük az összes nép között a legszabadabbnak.

Figyelembe kell vennünk azt is, hogy a régi világnak a politikai szabadságról kialakított fogalmai egészen mások voltak, mint amelyek most a francia forradalom nyomán forgalomba kerültek. Ahhoz, hogy egy népet szabadnak nevezzünk, a következőket kell megkövetelnünk:

1. nem állhat egy másik nép fennhatósága alatt, 2. a törvényhozó hatalmat a népnek kell választania és megerősítenie, 3. van egy felelős végrehajtó hatalom, és 4. a bírói hatalmat a népnek vagy a törvényhozónak kell kineveznie. A rendek egyenlősége, mindenkinek minden posztra való megválaszthatósága, az állam összes tevékenységének nyílt megvitatása nem tartozott hozzá a régiek szabadságához. A lelkiismereti és a gondolati szabadságnak még a nyomát is alig lehet megtalálni. Eddig kapaszkodtak fel az agyrémszerű szabadság régiójában, de hamarosan belátták, hogy mindez az állam széthullásához vezetne. Még nem tartották megvetendőnek azokat a népeket, amelyek királyok alatt éltek, és sajnálták azokat a népeket, amelyeken tirannusok uralkodtak, anélkül hogy megvetették volna őket. A régiek azokat nevezték királyoknak, akik az egyeduralommal a nép akaratából rendelkeztek, tirannusoknak pedig azokat, akik a nép akarata ellenében rendelkeztek vele. A despotikus perzsa királyokat ezért sohasem nevezték tirannusoknak. De még a szabadság ilyen mérsékelt fogalma mellett is, kevés állam tudta fenntartani önmagát demokráciaként, és Róma gyakran egy átmeneti egyeduralommal, a diktatúrával mentette meg magát. A vizsgálataimat most talán az újabb kor köztársaságaival kellene folytatnom, de én nem hiszem, hogy erre szükségünk lenne, mert egyesek rövid fennállása, mások jelentéktelensége, a visszalévők teljesen arisztokratikus berendezkedései pedig túlzott feltűnőséggel bizonyítják, hogy a népuralom eddig egyértelműen a szerencsétlenség forrása volt. Megpróbáltam rámutatni arra, hogy az emberek művelődésének első lépéseire az egyeduralom alatt került sor, és hogy ez az eredendő egyeduralom a valóban elérhető jogok forrása, és ezért megváltoztathatatlan, örökletes és korlátlan. Ez a legfelső uralom különböző véletleneknek köszönhetően véget ért, és most szükségszerűen a népre vagy a nemzetre esik vissza, a népnek aztán egy vagy több emberre kell átruháznia, és ezekből az átruházásokból különböző kormányzati formák jönnek létre. Láttuk azt is, hogy azok a népek, amelyek a monarchiát választották, nem voltak boldogtalanabbak másoknál, a régiek szabad köztársaságait pedig nem lehet a mieink elé állítani, és hogy ezek annál kevésbé tudják fenntartani önmagukat szabad köztársaságokként, minél jobban közelednek a szigorú demokráciához. Most még arra az esetre szeretnék egy pillantást vetni, hogy egy nép közvetlenül szeretné megtartani a felső hatalmat, és aztán meg kell

határoznunk, hogy a monarchia milyen berendezkedései alapozták meg eddig a legszilárdabban az államokat, és aztán az egyeduralmat egy tisztán filozófiai szempontból kell megragadnunk, és választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy igazságos-e az egyeduralom, és összeegyeztethető-e az ember méltóságával? És hogyan kell kinéznie ahhoz, hogy mindkét követelménynek eleget tegyen?

Az eddig ismert népek között egyetlenegy sem találhatunk, amely ne ruházta volna át a legfelső hatalmat, ha ezen csak azt a hatalmat értjük, hogy a törvényeket a gyakorlatba kell átültetni. Ha viszont a nép egyenként szeretné gyakorolni a legfelső hatalmat, teljes anarchia törne ki, amely végül egy önmagától létrejövő uralomba torkollna. Ezért csak egy olyanfajta átruházásról lehet szó, amelyről elmondhatjuk, hogy a legfelső hatalomhoz kötődik, és a nép csak addig ruházza át a hatalmat, ameddig szeretné, anélkül hogy ezt az időt előre rögzítené, és anélkül hogy meghatározná azokat a bűntetteket, amelyek miatt el lehet veszíteni a legfelső hatalmat, mivel az, aki elköveti őket, elveszti a nemzet bizalmát. Ugyanúgy ahogy a legfelső hatalomtól, más állásoktól is meg lehet fosztani az embereket. Ebben a tekintetben mondhatjuk, hogy a történelem számunkra ad egy népet, amely egy bizonyosfajta köztársaságot alkot, és az időnek kell megmutatnia, hogy ezen a talajon képes-e fennmaradni bizonyos ideig, vagy hamarosan egy meghatározottabb és szilárdabb berendezkedésnek adja át a maga helyét; aminek következtében aztán (ahogy arra fent rámutattunk) az eredeti legfelső hatalomból egy örökletes monarchiának kellene létrejönnie, hacsak az országot közben nem hódítja meg egy másik állam. A régebbi köztársaságok közül semelyik nem volt ebben a kétes helyzetben, Athénnek például mindig megvolt a maga Areopaguszaz, és Pritánjai, akiknek döntő és a nép önkényétől független befolyásuk volt. A nép mindenféle vád és artikulált kihallgatás nélkül száműzheti azokat, akiket akar, habár a szavazatok száma mégis pontosan rögzítve volt. A száműzés ugyanakkor csak tíz évig tartott, és a száműzött sohasem veszítette el polgári tisztességét. Ez az eljárás, amellyel a felsőbb hatalmat a pusztá önkény alapján kivonjuk a kormányzó kezéből, az egyetlen, amelyet meg lehet valósítani anélkül, hogy az államot romba döntենék, mert ez sem a hatalmat, sem ennek kormányzóját nem degradálja. Ezzel szemben a leváltott kormányzó (akit nem lehet bűnözőnek tekinteni, és aki a saját polgárai között jár-kel) szemében a

maga méltósága nagyon mulandó és csekély dolognak tűnik, mert rendkívül könnyen el lehet veszíteni, és ő ezen keresztül a megbecsülésnek örvendő férfiak számára közömbössé válik, és márcsak a beképzettek megbecsülésére tarthat igényt. Minél gyakoribbá váltak azonban Athénban és Rómában a száműzések, annál közelebb került az állam az anarchiához, és végül egy egyes ember nem-önkényes felső hatalmának áldozatává vált, legvégül pedig egy idegen uralom alá esett.

Azok között a népek között, amelyek a legfelső uralmat egy egyes vagy kevés számú emberre ruházták át, azok voltak a legszerencsésebbek, amelyek az utódlás kérdését törvényszerűen rögzítették, és ezek az uralkodó által is önként elismert alapvető törvények nem engedték meg, hogy a hatalom önkénnyé torzuljon anélkül hogy a kelletténél jobban korlátoznák. Ezek az államok azután a törvényszerű egyeduralkodó vagy a monarchia útjára léptek. Ezek voltak a legtartósabbak, és ezek alatt virágoztak a leginkább a tudományok és a művészetek; a zárt egyeduralkodásban vagy a despotizmusban azonban ezzel szemben a birodalom virágzása általában rövid időtartamú volt, és a művészetek és a tudományok kihaltak. Törökországot biztosan nem lehet ellenbizonyítékként felhozni, mert ez sokkal inkább sok despotizmus összefonódása (amelyeket a kereszténységgel szembeni védekezés egyesített), mint egységes birodalom. A török birodalom egységében a vallás játssza a legjelentősebb szerepet; és a szultán aligha tudna másként nagy hadsereget összehozni, mint a vallásháborúra hivatkozva. Azok az államok, amelyek Európában a monarchák uralma alatt álltak, szinte valamennyi jóléte gyarapodott. Azok az államok, amelyekben az uralomra nem nehezedtek korlátok, egy kiváló uralkodó alatt (mint pl. Saladin alatt) gyorsan naggyá váltak, de nem voltak tartósak. Azok az államok, amelyek túlzottan korlátozták az uralkodót, általában több kisebb államra estek szét (ha ezek a korlátozások a nagyhatalmú vazallusok felől érkeztek); vagy mások vazallusaivá váltak, mert a legfelső hatalom inkább egy másik néptől való függést választotta, amely megvédte őt a saját népétől; vagy pedig köztársasággá vagy korlátozás nélküli monarchiává alakultak át, miután az uralkodónak a szuverenitásra irányuló erőfeszítései sikeresnek vagy sikertelennek bizonyultak.

Most pedig szeretnék rátérni értekezésem legfontosabb részére, vagyis arra a kérdésre, hogy mivel lehet alátámasztani az egyeduralkodást?

És milyennek kell lennie? Miután azt hiszem megmutattam, hogy az egyeduralom a polgári létezés kezdete, mert csak általa jöhet létre elismert tulajdon, és csak ezen az elismerésen keresztül alakulhat ki a nép maga. Vagyis az egyeduralom nem feltételezi szükségképpen a szerződést, de feltétlenül szükség van a szerződésre akkor, ha az eredeti uralom hanyatlásnak indul, és az alsóbb hatalmak tekintélye is veszélybe kerül; a nép ebben az esetben úgy őrzi meg a maga szuverenitását, úgy marad *nép*, hogy megválaszt egy uralkodót; ha a nép elstüllyed az anarchiában, megint létrejön eredeti egyeduralom, vagy pedig egy másik nép felső hatalma ezt a népet maga alá veti. Ha pusztán a lakosok nyugalját, kényelmét és az állam virágzását tekintjük, a mérsékelt egyeduralom a legjobb kormányzati forma, és így nem marad számunkra más — mivel morális lények vagyunk — mint felvetni a következő kérdést: összeegyeztethető-e a szabadon megválasztott egyeduralom a morál tiszta alaptételeivel? Ez a pusztán morális nézőpont, melyből a dolgokat szemlélem, biztosítja számomra, hogy a vizsgálódásaim — még ha tévedek is — sohasem válhatnak veszélyessé. Én sem a lázadás szótól nem félek, ha az uralkodó kötelességeiről beszélek, sem a rabszolga szótól nem riadok vissza, ha a polgárok kötelességei kerülnek szóba. Tisztában vagyok a vizsgálódásaim fontosságával és nehézségével, de nem félek ezek veszélyességétől, mert biztos vagyok benne, hogy Párizs a tribunátus fenyegetése alatt ugyanolyan lenne, mint Marokkó egy despota kardja alatt. De hogy ott nyilvánossá tenném-e a nézeteimet (ha ez nem lenne kimondottan a kötelességem), abban nem vagyok biztos. Az embernek nem áll hatalmában, hogy kinyilatkoztasson vagy elhallgasson igazságokat, vagy amit annak tart; egy belső hang, amelyről szinte semmit sem tud, gyakran felszólítja arra, hogy beszéljen, és ő beszél anélkül, hogy meghallaná az önző okosság szavát. Németország azonban — úgy látom — olyan szerencsés helyzetben van, hogy a félnék okosság még nem áll szemben a morális igazságok elterjesztésével.

Az egyeduralom felülvizsgálata (morális princípiumok alapján)²⁴

La Boetie beszédében érezhető a szabadság fiatalos érzése és hallható a történelmi kinyilatkoztatáson keresztül óvatossá vált okosság; most még a morál kifejeződését kell megvizsgálnunk. Az első tekintetben arra a kérdésre kaptunk választ, hogy melyik kormányzat tetszik nekünk, ha még egyiket sem szoktuk meg? A második lépésben pedig azt a kérdést kell megválaszolni, hogy melyik kormányzat hasznos a számunkra? És aztán a harmadik lépésben arra a kérdésre kell rátérnünk, hogy milyen kormányzatot érdemlünk meg. Az első kérdésre az volt a válasz, hogy nem tetszhetnek nekünk az olyan kormányzatok, amelyekben korlátozva vagyunk, a másodikra azt válaszoltuk, hogy számunkra a leghasznosabb az egyeduralom, a harmadik kérdésnek pedig most kell utánajárnunk.

Habár (ahogy azt már korábban is láttuk) az ember kényszerítve van az önfenntartásra, ragaszkodnia kell a kötetlen szabadsághoz, és hagynia kell, hogy létrejöjjön egy kormányzat, de mégis egy magasabb oknak kell őt arra köteleznie, hogy morális lényként alávesse magát egy kormányzatnak.

Az embert mint morális lényt sohasem lehet pusztán szenvedőnek tekinteni, és senkinek sem lehet joga arra, hogy megmondja, hogy mit kellene tennie, ezt mindenki csak a saját maga vonatkozásában mondhatja meg. Az első kérdés, amely itt felmerül, a következő: miért nem marad az ember a természeti állapotban, hiszen úgy tűnik, hogy ez az állapot a legméltóbb a morális természetéhez?

Ahhoz, hogy erre válaszolni tudjunk, közelebbről szemügyre kell vennünk az emberek jogi természeti állapotát. Én itt hozzáfűzöm a jogi jelzöt, hogy kifejezésre juttassam, hogy itt nem pusztán arról van szó, hogy az ember mit kap a természettől, anélkül hogy ő ehhez valamit hozzátenne, hanem csak arról, hogy milyen állapotban van az ember, ha a természetén kívül semmitől sem függ. [...] ²⁵

A természeti állapot jogi tekintetben az embernek az az állapota, amelyben ő maga a bíró a saját dolgaiban.

Ebben a kifejtésben egyetlen olyan nehézség sem szerepel, amely más kifejtésekben előfordul. Az ember eredeti (a polgári állapotot megelőző) állapotának összecserélése a jogi természeti állapottal, amely vele szembe van állítva, általában összezavarta a szerzők természetjogra vonatkozó fogalmait. Részben azt hitték, hogy az ember (minden kultúrában megtalálható) morális természetét kellene megnéznünk ahhoz, hogy fel tudjuk vázolni a természeti állapotát; részben pedig azt hitték, hogy már megelégedhetnek azzal, ha szemügyre vették az összes pozitív törvényt. Az első adja a természet állapotát, amennyiben a kultúra állapotával és nem amennyiben a polgári társadalommal áll szemben; a második pedig azt mutatja meg, hogy a természeti állapot nem azonos a polgári állapottal, amivel azonban még nem adtuk meg a természeti állapot pozitív ismertetőjegyeit.

Ebből a határozatlanságból adódik aztán a természetjog magyarázatának határozatlansága. Az elsőnek kínálózkodó megközelítés a következő volt: a természetjog az a jog, amellyel az ember a természeti állapotban rendelkezik. Ezzel a magyarázattal azonban még keveset nyújtottunk, ha nincs pontosan meghatározva a természeti állapot, még nem tudjuk, hogy ez az egyetlen-e, ami összhangban van a *természetjog* szóval. Ha a szóra nem akarunk tekintettel lenni, akkor jobb lenne, ha teljesen számíznánk. Mihelyt azonban határozott magyarázatot adtunk a természeti állapotról, világossá válik, hogy a természetjog olyan jog, amellyel az ember akkor rendelkezik, amikor ő a saját maga bírója. Könnyű belátni, hogy a természetjogból minden olyan jog ki van zárva, amely csak egy *megkötött* szerződés révén jöhetne létre. Ha én egy szerződésen keresztül kilépek a természeti állapotból, akkor bizonyos dolgok tekintetében lemondok az önbíráskodásról, és magamat ezzel alávetem, ha nem is egy megfosztó bírónak (ludex), de mégis egy elítélő (arbitr) bírónak. A természetjog mind a szerződések megalkotását, mind azok betartását magában foglalja. A szerződésből létrejövő jogok magyarázatakor, ezeket meg kell vizsgálni, de nem kell őket rögzíteni, mert ezek betartása az egyetlen szempont, amelyet megkövetelhetek

anélkül hogy az értelmezés vagy a magyarázat lehetősége [...].²⁶ [...] ezek nem is tartoznak az én döntési hatáskörömbe. Továbbá a jognak csak az általános dimenziója tartozik bele a természetjogba: mivel a természetjogban (amelybe minőségét tekintve minden ember beletartozik) a bírónak az ítékezéshez nincs szüksége törvényekre — mivel senkinek sem tartozik felelősséggel —, hanem csak a közvetlen önmagára vonatkozó ítéletben szorul vezetésre. A *tulajdonképpen természetjog* ezért csak a *jog kánonját* nyújthatja. A természetjog nem tartalmaz konstitutív elemeket, hanem csak regulatív elemeket, és ezekből nem tudhatjuk meg, hogy mi számít jognak, hanem csak azt, hogy *mit tekinthetünk jognak*. Az alábbiakban meg fog mutatkozni, hogy ebből következően milyen módon lehet kitágítani a természetjog fogalmát, mert minden egyes lehetséges eset vonatkozásában regulatív döntések bázisaként fogjuk elgondolni.

A jelenlegi kompendiumokban a természetjog általában olyan széles kereteket kap, hogy ebben a természeti állapot már egyáltalán nem jelenik meg, és ezt inkább ész-jognak, mint természetjognak akarják nevezni. Ez az elnevezés azonban némileg ügyetlen, mert az ész önmagában nem határozhat meg jogokat, hanem csak kötelelességeket. A jog mindig feltételezi egy meghatározott vágy követelését [...],²⁷ ezért nem lehet kötelelességellenesnek tekinteni. Az észnek nincs saját joga, és nem is tud létrehozni jogokat, mert sohasem támaszthat igényeket valami olyasmire, ami rajta kívül helyezkedik el; ezzel szemben mindaz, amit az ész morális princípiumok alapján megenged, helyes. Ez a megállapítás fontos, mert ha valamire mint az ész parancsára tekintünk (és ezek lennének a jogok, ha mint az észhez tartozókat tekintjük őket), akkor annak meg kell történnie, és nem szabad elmulasztani: ezért a jogok betartását meg kell követelni. Ha a jogokat csak az ész engedélyezheti, akkor ennyit megengedhetünk magunknak. Ha viszont azt akarjuk mondani, hogy az ész-jog itt csak annyit jelent, hogy nem állunk szemben az ésszel, akkor ezzel még nem a jogok egy különös csoportját neveztük meg, mivel ennek minden lehetséges jogra érvényesnek kellene lennie. Az a látszat, hogy néhány jogot nem lehet szétosztani, onnan adódik, hogy más vonatkozásban ugyanezek kötelelességekként jelennek meg. Minden jog követelése mögött egy olyan feltétel áll, amely nélkül nem tudnék eleget tenni kötelességeimnek; ezt nekem magamnak kell kimondanom, és ezzel egyszersmind a kötelességemmé is válik,

példaként gondoljunk csak az önfenntartás kötelességére a legkülönbözőbb esetekben. A későbbiekben, az emberi jogok kapcsán ezt még valamivel részletesebben is meg fogom mutatni. A különböző jogokat nem tarthatom fenn, és nem ejtethem el kényem-kedvem szerint, ha nem kötnek olyan más szempontok, amelyek a polgári társadalomban gyakran törvények alakjában jelennek meg. A természeti állapotban, ahol én vagyok a magam bírāja, ez az utóbbi szempont teljesen elesik, és én az összes jogomat feladhatom. Ez az oka annak, hogy feladhatom az önbíráskodási hivatalomat (amennyiben ezt jognak tekintjük), és kiléphetek a természeti állapotból.

2. §

A természetjog az igazságtalanság állapota, ezért (ha lehetséges egy morálisan jobb állapot) a belőle való kilépés kötelességünk.

Ha a természeti állapotot az igazságtalanság állapotának nevezem, akkor ezzel nem azt akarom mondani, hogy ebben lehetetlen lenne igazságosnak lenni, hanem csak azt, hogy ebben nem lehet az igazságosságot fenntartani. Én ugyan cselekedhetek igazságosan, de semmiféle eszközöm nincs arra, hogy másokat is rábírjak arra, hogy ezt helyesnek tekintsék, és hogy velem szemben ők is így cselekedjenek. *Szubjektív értelemben* ugyan lehetnek ebben is *igazságos emberek*, de nincs *objektív értelemben vett igazságosság*. Ezt közelebbről is szemügyre kell vennünk.

A természeti állapotban mindenki a saját bírāja. Senki sem kérheti ezért, hogy mások az ő kijelentését érvényesnek tartsák; és mivel egy harmadik nem tarthatja fenn magának a döntés jogát, ezért a jogra és a jogtalanságra vonatkozó megosztott nézetek esetében a megegyezés számára nincs más eszköz, mint az *erőszak*. A természeti állapot ezért a *háború* állapota. Nem szükségszerűen a mindenki háborúja mindenki ellen, de a háború fennmarad. Ha a jogi kánon szerint mindenki méltányosan döntene, és a konfliktusos esetekben kész lenne engedni, akkor el lehetne kerülni a valóságos háborúk kirobbanását. A moralitás ítélőszéke előtt azonban a háború ilyen elkerülése csak kis érdem lenne, ha lehetséges lenne a háború állapotának megszüntetése; mert akkor még mindig megbújhat a szív álnoksága, amely nem szeretné ennek az

állapotnak a megszűntét, arra gondolván, hogy a jog helyett talán mégis jobb lenne az erőszak. Így jön létre az a feladat, hogy az embernek át kell lépnie a béke állapotába. Ez az állapot szemben áll a háborúval, és azt követeli, hogy egy általános érvényű döntésnek már meg kell előznie minden konkrét esetet, hogy meg kell hagyni az ember számára azt a lehetőséget, hogy a jogot válassza. Ez lenne a törvényekre épülő állapot.

A természeti állapotban kihasználatlanul maradnak azok az erők, amelyekkel az emberek segíteni tudnának egymáson, vagy pedig szerződéseket kell kötniük egymással arról, hogy kölcsönösen támogatni fogják egymást. Az első eset szembenáll a morállal, amely azt parancsolja nekünk, hogy az erőinket előírás szerint használjuk; ezen keresztül kap a morális törvény egy bizonyosfajta kauzalitást, és csak ezáltal érdemli meg először a törvény nevet, mert ezen kívül üres és hipotetikus előírás lenne. A második eset (ahogy azt már fent is láttuk) nem jöhet létre anélkül hogy ne lépnénk ki a természeti állapotból, mivel a szerződésben rejlő kölcsönös kötelezettségről csak egy harmadik dönthet. A harmadik által való döntés minden esetben, amikor a jogra vonatkozó nézetek megosztottak, szükséges: mert a törvénynek mindig függetlennek kell lennie a saját haszontól, és azok a felek, akiknek követeléseik vannak egymással szemben, sohasem ítélkezhetnek egymás felett. Ebből adódik az a kötelezettség, hogy az embernek a maga ügyeit egy harmadiknak kell alávetnie, aki nem elfogult; vagyis be kell lépnie egy olyan állapotba, amelyben az *érintettek* sohasem lehetnek *bírók*. De mivel a természeti állapotban harmadiknak nincs joga arra, hogy határozott ítéletet mondjon, még akkor sem, ha megvan az ehhez szükséges belátása, és egy bölcs ember minőségében lép fel, bárki megkérdőjelezheti őt, mint érvényes bírót (iudex competens), mihelyt a megnyilvánulása nem tetszik, így az ilyen jellegű döntésekből csak az anarchia állapota jöhetne létre, vagyis egy olyan állapot, ahol ugyan lehet ítélkezni afölött, hogy mi a helyes, de a döntést nem lehet érvényesíteni. Ez az állapot morálisan sokkal rosszabb lenne, mint a tiszta természeti állapot, ha a jogszerű döntést nem tennénk egyúttal visszavonhatatlan döntéssé. Ebből következik az a kötelezettség, hogy átlépünk a törvényes erőszak állapotába, hogy ily módon az általánosan érvényes döntéseket általánosan kényszerítővé tegyük.

Számunkra ugyan megengedett, sőt néhány esetben kötelességünk, hogy követeléseinket (még akkor is, ha jogszerűek) mások kedvéért

korlátozzuk: de ha ez a korlátozás csak a saját hasznunkra, vagy egy másik szenvedélyre tekintettel következik be, akkor nemcsak minden morális értékét veszíti el, hanem (ha a korlátozásnak gonosz szándékai vannak, vagy minden szabad meggondolás nélkül egy gyáva szenvedély váltja ki) antimorálissá válhat. Ez arra kötelez minket, hogy egy olyan állapotba lépjünk át, amelyben a pusztaság erőszak sohasem érvénytelenítheti a jogra vonatkozó ítéletet. Ez a kötelezettség közvetlenül következik abból a morális ítéletből, amely megtiltja nekünk, hogy más embereket pusztaság eszköznek tekintsünk, és ugyanakkor azt is megtiltja, hogy magunkat ily módon használni engedjük. Nem tudhatjuk, hogy erőink elégségesek-e ahhoz, hogy ezt az utóbbit a külső cselekedeteink vonatkozásában megakadályozzuk, de mégis megmarad az a kötelességünk, hogy ezt, amennyire csak lehetséges, megakadályozzuk. És ha lesz egy olyan állapot, amelyben ez inkább lehetséges, mint a természeti állapotban, akkor kötelességünk átmenni ebbe az állapotba. Erre akkor kerülne sor, ha az emberek kölcsönösen garantálnák egymás számára a jogokat. Ezt nevezzük polgári állapotnak; arra vagyunk tehát kötelezve, hogy átlépjünk ebbe az állapotba, mihelyt ez lehetségesse válik.

Ezek a kijelentések (amennyiben már a természeti állapotban is úgy tekintjük, hogy ezek feloldhatók) a természetjog egy további fogalmához vezetnek: természetjognak nevezhetjük szélesebb értelemben a *jogra vonatkozó azon ítéleteket*, amelyeket a *természeti állapotban* alkotunk meg. A jogi eset a polgári jogállapotba tartozhat, de a döntésnek semmi olyasmit sem szabad feltételeznie, amit az ember a természeti állapotban nem tart ésszerűnek. A természetjog ebben az értelemben nem azt jelenti, ami a természeti állapotban helyes, hanem azt, amit a természeti állapotban (anélkül, hogy a dolgok viszonyain kívül álló feltételeket is figyelembe vennénk) mint helyeset ismerünk fel. A természetjognak ez a fogalma nagyon is jól összeegyeztethető ennek hagyományos fogalmával, és eszerint a természetjog három részből áll: a tulajdonképpeni természetjogból (vagyis a jog kánonjából), a hipotetikus jogok elméletéből, és az államalkotmányok kritikájából. Az utóbbit kritikának kell nevezni, mert a törvényeket csak a hatalmon keresztül lehet fenntartani, de e hatalom kialakulása már feltételezi a hatalmat (ahogy az a történeti vizsgálatokban megmutatkozott), és ezért nem a filozófián keresztül jön létre, hanem felelősséggel tartozik a filozófiával szemben.

Amennyiben nem pusztán ítéletet alkotunk arról, hogy mi a helyes, az ésszerű és az előnyös, és hogy hogyan lehet elgondolni az alkotmányokat, azon hiányosságok nélkül, amelyek az emberi természetből adódnak, az alkotmány kialakítása és az ebbe való belépés kérdése nem okozhat különösebb nehézségeket. De ha mégis meg kell mondanunk, hogy morálisan hogyan indokolható az, hogy az ember kilép a természeti állapotból és egy tökéletlenebb polgári állapotba lép át, ahol éppúgy jogtalanságokat kell elszenvednie, mint a természeti állapotban, anélkül hogy szabad lenne (és ezzel együtt a moralitást is elveszíthetné), akkor szembetűnővé válik a követelések ellentmondása: a morál az egyik oldalról arra ösztönzi az embert, hogy ha lehetséges átlépje a természeti állapotot, a másik oldalon sohasem szabadna lemondania a jogra és a jogtalanságra vonatkozó önálló ítéletről, és ezért a természeti állapotban kellene maradnia. Ezt az ellentmondást talán nem is kellene elméletileg feloldanunk, mivel a dolog faktikusan már el van döntve, ha feladnánk a *moralitást* (amely nem elégszik meg egy faktikus döntéssel) és ily módon a döntést szükségszerűvé tennénk. Mielőtt azonban megpróbálnánk megszüntetni ezt az ellentmondást, a nehézséget a maga teljes erejében szeretnénk bemutatni.

3. §

A polgári állapotba nem léphetünk át szerződés segítségével, és morális úton nem lehet egy már meglévő polgári állapotba való átmenetet kikényszeríteni.

Ha a polgári társadalom pusztá megbeszélés eredményeként jöhetne létre, akkor a dologban semmiféle nehézség sem lenne. De ki akadályozhatja meg a másikat abban, hogy visszalépjen? És ki merészkedhetne arra, hogy a másikat kényszerítse arra, hogy egy harmadik jogait védelmezze? Amíg tehát nem hoztuk létre ezt a berendezkedést, amely megakadályozza a természeti állapotba való visszaesést (vagyis amíg nem alkottunk meg egy alkotmányt), addig a természeti állapotot mint fennállót, vagy az anarchiáig eltorzítottat kell tekintenünk.

A megbeszélésnek visszavonhatatlan *szerződésbe* kell átmennie, ha azt akarjuk, hogy ebből létrejöjjön egy alkotmány. Ez a szerződés

feltételezné 1. törvényhozó elismerését, 2. azt, hogy valakinek átadjuk a hatalmat és minden szükséges eszközt, hogy a törvényeket érvényre juttassa; 3. az összes jogot kölcsönösen el kellene ismerni, vagyis mindent bírói ítéletnek kellene alávetni, és le kellene mondani az önhatalmú döntésekről.

E szerződéshez morális értelemben hozzátartozik az objektív ész (hogy a törvények általános érvényűvé válhassanak), amely az ész által jóváhagyott ellenállhatatlan hatalomban, és a saját érdekeiket kizárni képes, az ész alapján döntő bírókban testesül meg. (Ha a bírónak magának nem lenne érdeke, akkor ő még a természeti állapotban lenne, míg a többiek egy alkotmányos állapotban lennének, ez viszont ellentmondáshoz vezetne, mert a bírónak magának is az alkotmányos rendbe kell tartoznia.) Mivel tehát nem lehet megtalálni e szerződés igazi szubjektumát, ezért a szerződést sohasem lehet megkötni. Annak a szubjektumnak, akivel a szerződést megkötjük, egyáltalán nem nézhetünk el semmit, mert ebben az esetben fel kellene függesztenünk a másik tudatlanságára vagy önérdekének jogosságára (illetve jogtalanságára) vonatkozó ítéletünket.

A polgári társadalom *morális tekintetben* nem jöhet létre kényszeren keresztül; ez eleve világos, mivel senkinek sincs joga arra, hogy másokat arra kényszerítsen, hogy őt egyedüli bíróként ismerjék el. Abból, hogy véletlenszerű módon kialakulnak a polgári társadalmak, még semmiképpen sem következik, hogy fenn is kell maradniuk; az ember, mint szabad morális lény számára mindig fennáll egy állapotba való belépés és az abban való megmaradás szabadsága, az erre vonatkozó döntésekben sohasem lehet megakadályozni. Minden emberre, mint morális lényre igaz, hogy a természeti állapotból lépett át a társadalmi állapotba. Annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy hogyan jöhet létre a polgári társadalom, morális tekintetben azért olyan fontos, mert abból kell kiindulnunk, mintha egy ilyen társadalom példája még nem állna rendelkezésünkre.

A történeti megközelítésben ugyan már megmutattuk, hogy a legfelső hatalom, amely a tulajdon előrehaladó kultúrájában és meghatározásában a polgári társadalom formáját ölti magára, szerződés nélkül, magától jött létre; csak hogy ez a létrejövés, amely az emberi tehetetlenségre és önhasznúságra, és annak csodálatára épül, aki ezt a kettőt le tudja győzni, nem tekinthető (a morál ítélőszéke előtt) érvényes

keletkezési módnak. Ebben ugyanis nem arról van szó, hogy a morál követeléseinek eleget tegyünk, hanem részben arról, hogy kielégítjük öncélú vágyainkat, részben pedig arról, hogy nincs bátorságunk ahhoz, hogy ellenálljunk saját magunknak. Azt is láttuk, hogy milyen kemény és az emberek számára nyomasztó jogokat szerzett meg magának a kialakuló legfelső hatalom, hogy a társadalmi állapot és a tulajdon előnyeit ő teremti meg és tartja fenn.

Mivel tehát a polgári társadalom nem szerződésen, de nem is az erőszakon keresztül jön létre, és ennek valóságos keletkezettsége a morális ember számára még nem igazolja az ebbe való belelépést, és ezen túlmenően a morális törvénynek az a követelése, hogy „cselekedj a saját meggyőződésed szerint”, világos és határozott, ezzel szemben a polgári társadalom létrehozása pusztán nehézségekből létrejövő feladat (ennek az érzékiség által korlátozott ésszel rendelkező lények számára a lehető legnagyobb hatékonyságot kell biztosítania), ezért elhibázottnak tűnik a természeti állapot elhagyása, az, hogy nem elégszünk meg a saját igazságosságunkkal, hanem ennek kikényszerítését másoktól várjuk, és ezzel együtt kiteszük magunkat a törvényeknek. Ily módon az önmaga felett ítélkező, méltósággal rendelkező emberi lénytől egy valóban művelt és a művelődésre képes állathoz megyünk át, és a háborúnak a szabadság és a tevékenység által társadalmasított állapotából, a pásztor nélküli nyáj állapotába esünk vissza.

Ha aztán ezt a fenyegető veszélyt, melynek történetét már évezredek óta feljegyzik, valóban megvalósítva látjuk, ha a jövőbe vetett kilátás a jelen állapota alapján semmi jobbat sem ígér, ha a háború következményei sokkal szörnyűbbek, mint a természeti állapotban, ha több az elnyomás, mint a törvényes hatalom, akkor biztosan meghocsájtható, ha a társadalmi állapotba való átmenetet sokan nem pusztán szerencsétlen eltévelyedésnek, hanem inkább bűnbeesésnek tekintik. De ugyanakkor ne felejtse el az olvasó azt sem, hogy most a földkerekség minden emberéről beszélünk, és ha van olyan csoport, amely nem érzi ezt a bajt, akkor az az egész bemutatásának igazságát sem fogja megérezni.

Az ember eddigi társadalmi állapotával szembeni panaszokra a következőképpen szoktak válaszolni: az ember (ahogy a tapasztalat mutatja) a természeti állapotban sohasem alakult volna ki, és ezért az emberi kultúrára vonatkozó hajlamai fejletlenek maradtak volna. Ezt az állítást az általános emberismeret olyan evidenciával támasztja alá, hogy

még senki sem tagadta. Ezért azok, akik a természeti állapotot, mint az ember számára legjobb állapotot dicsőítik, arra kényszerülnek, hogy a kultúrát mint az ember számára károsat és mint a rendeltetésével szembenállót tekintsék. Ehhez azonban még hozzá kell tenni, hogy már az a kérdés is, hogy hogyan tudunk kijönni a természeti állapotból (miután már eldöntöttük, hogy valóban ki akarunk lépni), amennyiben ez morálisan, vagyis a moralitás nagyobb vesztesége nélkül lehetséges, már feltételez egy olyan kulturális állapotot, amely csak a társadalmi körülmények között jöhet létre. Vagyis az embernek már élveznie kell a társadalmi állapot minden előnyét, mielőtt felismerné a természeti állapot előnyeit, és össze tudná vetni a polgári állapottal; a polgári állapot már csak ezért is igényt formálhat az emberre, és ezek az igények elég alaposak ahhoz, hogy a természeti állapotba való visszatérés vágyának megfogalmazásakor számon kérjük őket.

Az ember a természeti állapotban igazából nem rendelkezik a polgári állapotba való átlépés morális lehetőségeivel, habár a moralitás maga állítja fel számára ezt a feladatot. A polgári társadalomban élő ember kötelezve van arra, hogy megmaradjon ebben az állapotban, még akkor is, ha ez az állapot nem tesz eleget a természeti állapot morális követelményeinek (a tapasztalat nem igazolja a háborúk megszűnését, a nem-önhasznú ítéletek kialakulását stb.), és ezzel együtt feltámad az ember természetes szabadság-vágya.

A természeti állapotból előre felé megtett lépés, és a polgári állapotból visszafelé megtett lépés, az ember számára egyformán nehéz; az egyik vagy a másik állapotban való kitartás pedig, úgy tűnik ellentmond az ember (mint az érzéki feltételektől függő szabad morális lény) természetének. De most mindenekelőtt egy olyan vezérfonalat kell keresnünk, amely kivezet bennünket ebből a labirintusból.

4. §

Az ember a természeti állapotban felelős feltételezendő objektív ész előtt.

Ha igaz is, hogy az ember a természeti állapotban a saját maga bírója, de mégis arra van kötelezve, hogy a *morális törvények* szerint cselekedjen,

és késznek kell lennie arra, hogy ez előtt igazolja a saját cselekedeteit. Minden igényét általános érvényűséggel kell felruházni, és amennyiben helyesen dönt, mások arra vannak kötelezve, hogy ezt a döntést elismerjék, mégpedig a saját moralitásuk érdekében. Amit az ész dönt el, az általános érvényű, lakozzék az ész bárhol is. Az ember ezért a természeti állapotban (ha morálisan cselekszik), nem a saját ügyeinek bírója, hanem a saját ügyek feletti bíró, mindenféle kapcsolat nélkül. A nehézség ezért nem az, hogy a természeti állapotában az ember nem tud igazságosan ítélni, hanem inkább az, hogy mások ezt az ítéletet nem fogják igazságosnak tekinteni. Az emberek ilyen kölcsönös, de jó okkal rendelkező bizalmatlansága a természeti állapotot a háború állapotává alakítja át, és megakadályozza bíró általános elismerését. Ha egy ember kijelentéseit igazságosnak is tartjuk, akkor ebből még nem következik, hogy ezek a kijelentések egyedül az igazságosságból származnak, ami mégiscsak szükséges lenne ahhoz, hogy ezt az embert általánosan elismert bírónak tekinthessük. Az igazság ezért egyedül az objektív észről várható, és egyedül ezáltal mehetne át a természeti állapot (a morális szabadság elvesztése nélkül) a polgári állapotba.

Ezzel az objektív ésszel találkozunk mármost Isten eszméjében, és a természeti állapotból a morális állapotba való átmenet végső soron a *teokráciába* való átmenetet jelentené. Az ilyen törvényhozás alatt a morális akarat teljesen szabad lenne, a jogra és a jogtalanságra vonatkozó ítéletet pedig olyan revíziónak vetnénk alá, amelyet mind a moralitásnak, mind az elméleti észnek lelkesen üdvözlőnie kellene. Úgy tűnik, mintha minden nehézség megoldódott volna, és a természeti állapotot etikai-polgári állapotná alakítottuk volna át, amely nem más, mint a tökéletes moralitással rendelkező cselekvő lények természeti állapota. Közelebbről tekintve azonban itt még nagyobb nehézségek adódnak, mint a természeti állapotból való kilépés más módozatainál: ebbe az állapotba csak egy morális lény léphetne át, a nem-morális ember ebből ki lenne zárva. A bíró ugyanis nemcsak a *tettet*, hanem ennek *maximáját* is megítélné, és így minden, még nem-morális ember ki lenne zárva, és ezzel a megjavulása is ki lenne zárva, hiszen mindig rossz emberek között kellene maradnia. És tegyük hozzá ehhez, hogy ha a gonoszra való hajlam valóban radikális az emberi természetben, akkor az összes ember nem lehet erényes, ennek az államnak nem lehet mindenki a polgára.

Ebből az eszméből az következik, hogy méltóvá kell tennünk magunkat arra, hogy egy ilyen etikai állam polgáraivá váljunk. De ez csak akkor történhet meg, ha minden cselekedetünkért és ítéletünkért objektív ész előtt felelősséget vállalunk.

5. §

A polgári társadalom az egyetlen eszköz arra, hogy ezt a felelősséget mindig szemléletesen magunk előtt lássuk, és teokrácia polgáraivá műveljük ki magunkat.

A polgári társadalomba való átlépés morális lehetőségeinek belátása a következő nehézséggel találja magát szembe: az ember mint morális lény (ugyanúgy, mint a természeti állapotban) továbbra is önbíráskodó marad. Ebből következően pedig, mint érzékileg meghatározott szubjektum másokkal (akik nem fogadják el az ő ítéletét) szükségképpen összeütközésekbe fog kerülni, és állandóan ki lesz téve annak a veszélynek, hogy jogtalanságot tegyen, vagy szenvedjen el; és ezért azzal a feladattal szembesül, hogy átlépjen egy olyan állapotba, ahol ez nem történhet meg, amely őt azonban azzal fenyegeti (mivel ennek az állapotnak a megkövetelt feltételeit nem lehet teljesíteni), hogy elveszti a szabadságát és a moralitását. Ennek az állapotnak a feltételei (véleményem szerint) a teokráciában rejlenek; de ahogy ezt az állapotot, első megközelítésben a hiányzó feltételek miatt, az ember számára alkalmatlannak találtuk, ugyanúgy az ember ilyenfajta vizsgálatát sem találtuk alkalmasnak a *tökéletes állapot* leírására. Ugyanakkor azt is felfedeztük, hogy ebben a tekintetben az ember milyen módon művelődhet.

Ezzel egy újfajta vizsgálati perspektívát jelöltünk ki, nevezetesen azt, hogy a most előttünk álló polgári állapot erre valóban a legalkalmasabb eszköz-e? Olvassuk a következő sorokat: „Az ember nem maradhat a természeti állapotban, mert visszaél a maga szabadságával, és szenved attól, hogy mások visszaélnek a maguk szabadságával. Az ember nem léphet be a polgári állapotba, mert a szabadságát másokkal szemben igénybe kellene vennie, és ezzel visszaélné mások szabadságával.” E sorok közé beékelve találjuk a következő mondatot: „Az embernek azért kell belépnie a polgári állapotba, hogy megtanulja használni a maga

szabadságát.” — Nem adja fel a maga szabadságát, hanem csak ideiglenesen lemond a használatáról, amíg nem elég művelt ehhez. Az embernek a polgári állapotban kellene megtanulnia, hogy hogyan lehet igazságos a természeti állapotban, amely aztán általános világpolgári közösséggé alakulhatna át, melyben mindenki védené a többiek jogait is. Az embernek a polgári társadalomban (mint az *iskolában*) nem az egyesek, hanem a nem tökéletesedéséért kell harcolnia. Itt tehát nem a boldoggá vagy boldogtalanná válásról, hanem a jobbá vagy a rosszabbá válásról van szó.

Az ember a jogosságra és a jogtalanságra vonatkozó önitéletéről sohasem mond le; de a társadalmi állapotban már tudatában van annak, hogy ebben nem tévedhetetlen, és az idegen ítéletekkel való szembesze-gülés, az egyetértés puszta megtagadásává alakul át. A polgári állapot nem az emberi nem tökéletességének állapota, hanem a tökéletességhez való közeledés állapota. A polgári alkotmánynak biztosítania kell az ember számára azt a lehetőséget, hogy a képességeit kifejleszthesse, és a brutális szabadságot törvényes szabadsággá alakíthassa át, vagyis bölccsé válhasson. Az ember bölccsé csak a polgári társadalomban válhat, mivel önmagában kell kifejlesztenie az összes képességet, és ehhez csak nagyon rövid élet áll a rendelkezésére; ezért sem önmagában, sem a nemben nem tudná elérni ezt a meghatározottságot, ha nem támaszkodhatna az elődei fejlődésére. Erre azonban nem kerülhetne sor, ha az ember nem állna kapcsolatban idősebb generációkkal, ha nem kapná meg (anélkül hogy a saját kárából tanuló kellene létrehoznia) oly sok berendezkedést, amely őt a szabadság használá-tában vezeti. Az ember (ha van hozzá kedve, akarata és tehetsége) kb. húsz év alatt elsajátíthatja azt a gyakorlati bölcsességet, amit elődei hosszú évezredek keresztül összegyűjtöttek. Ez pedig csak az emberek egyesülésének keretei között, vagyis a polgári társadalomban játszódhat le, ami már feltételezi a jogok kölcsönös elismerését és megóvását.

Az előzetes vizsgálatokban már rámutattunk, hogy az alkotmányok mintegy maguktól jönnek létre; most pedig azt szeretnénk megmutatni, hogy az embernek a maga rendeltetése miatt be kell lépnie a polgári állapotba, mivel ez az állapot elősegíti az ember erői és képességei kifejlesztését. Ezek után már csak a polgári társadalomnak azokat a jellegzetességeit kell megadnunk, amelyek támogatják azt a célt, hogy

az embereket a teokrácia polgáraivá tegyük. E kutatás vezérfonala az igazságos ítélet tulajdonságainak megadása, mivel az ember számára a polgári alkotmánynak kell lennie az igazság szimbólumának.

Ahhoz, hogy egy ítélet igazságos legyen, általánosan érvényesnek, nem önhasznúnak és kötelező erejűnek kell lennie, és valóban végre kell hajtani. Ebben áll minden polgári alkotmány kritikájának alapja. Mint ahogy azt a történeti vizsgálatokban már láttuk, a felső hatalom mindig magától jön létre, amely aztán polgári alkotmánnyá alakulhat át, és erre támaszkodva kerülhet sor az *alkotmány* kritikájára. Ha nem lenne ilyen felsőbb hatalom, akkor azt találnánk, hogy az alkotmányt ebből, de semelyik másik alapból sem lehetne levezetni, csak el lehetne gondolni, és bizonyos alapokból kiindulva meg lehetne vizsgálni. De ez előtt még fel kellene tennünk a kérdést: fontos-e a polgári társadalom számára, hogy milyen alkotmánnyal rendelkezik?

6. §

A polgári társadalom morális módon csak egyfajta alkotmányon keresztül jöhet létre, és érheti el a maga céljait.

A polgári társadalom olyan társadalom, amelyben az emberek kölcsönösen garantálják egymásnak a jogokat. Ez a garancia, ha ez morális okok miatt történik, egyidejűleg az emberi nem morális kiművelésének legfelső foka. A polgári társadalmat ezért tényszerűen sohasem lehet olyasvalaminek tekinteni, amit az emberek *teljesen önként* hoztak volna létre; mert az ember az időben sohasem érheti el teljesen a maga tökéletességét, és fel kell tételezni, hogy a morális kötelességébe való belátáson túl szüksége van egyfajta reményre ahhoz, hogy a polgári társadalomban fennmaradhasson. Ezek a szenvedélyek azonban morális úton éppolyan veszélyessé válhatnak, mint a szabadság és az önérdék a természeti állapotban, ha a polgári társadalom ugyanakkor nem lenne olyan eszköz is, amely a moralitás szenvedélyeit kevésbé veszélyessé teszi. Azt, hogy az alkotmányra szükség van, a fentiekben már láttuk; ugyanakkor az alkotmány, ahogy lennie kell, lehetetlen, mivel nem találhatók meg a hozzá szükséges szubjektumok — ebből származnak a polgári társadalomba való átlépés (már jelzett) nehézségei. Ezek a

nehézségek azáltal oldódnak meg, hogy a moralitás követelményének kielégítéséhez elég, ha az alkotmány pusztán formális tekintetben olyan, amilyennek lennie kell; így világos, hogy a polgári társadalom morális célja csak egy *formális értelemben jó alkotmánnyal* érhető el. Morális szempontból ezért nem az a lényeg, hogy mennyi jót tesz a kormányzat, hanem csak az, hogy hogyan történik meg ez a jó, hogyan válik a polgárok számára példává. A kérdés tehát az, hogy milyen módon kell döntenie a kormányzatnak a jogosság és a jogtalanság kérdéseiről. A legjobb alkotmányra vonatkozó kérdés ezért morális tekintetben is a legfontosabb; a véletlen morális tekintetben nem tudja megjavítani az alkotmányokat, politikai tekintetben viszont erre gyakran sor kerülhet, mégpedig azáltal, hogy egy rossz alkotmányt kiváló emberek jól működtetnek.

7. §

Az alkotmánynak annyi fajtája van, mint ahányféleképpen a jogosságra és a jogtalanságra vonatkozó ítélethez szükséges teljhatalmat el lehet osztani.

Az igazságos ítéletnek általános érvényűnek kell lennie; nemcsak egy esetre, hanem számos hasonló esetre érvényesnek kell lennie, és mint ilyent kell elismerni. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha *törvényre* épül, és már feltételezi a *törvényhozó* hatalmat. Továbbá önzetlennek kell lennie; a bírónak nem szabad pártosnak lennie, és a törvénynek már előzetesen adottnak kell lennie, hogy ne keletkezhessen az a látszat, hogy a törvény tetszés szerinti döntések alapján jön létre, ellenkezőleg a döntéseknek kell a törvényhez igazodniuk. A törvény már feltételezi a bírói hatalmat; a törvénynek mindenkit arra kell köteleznie, hogy hozzájáruljon ennek megvalósításához, mindenkit érintenie kell, mindenkinek a *sajátjának* kell tekintenie. Ez már feltételezi, hogy kell lennie egy olyan szervező hatalomnak, amely összeköti egymással az összes polgár érdekét, hogy ezeknek a társadalom célja, a jog garantálásának célja felé kell mutatniuk. A törvényt végül végre kell hajtani, és így szükség van a végrehajtó hatalomra, amely ezt megteszi.

Ez a négy hatalom egyesíthető egy szubjektumban, de különböző módokon szét is osztható. Mindegyiket gyakorolhatja egyvalaki, vagy többen, vagy az emberek többsége; mindegyik lehet monarchisztikus, arisztokratikus és demokratikus.

A lehetséges változatok felsorolása után már megadhatjuk az alkotmány lehetséges fajtáinak számát. Ha egyesítjük a négyet, akkor háromféle módon lehet őket gyakorolni. Ha három van, és az egyik külön áll, akkor a lehetséges kombinációk száma 32. Ha kettő van együtt, akkor 24 fajta lehetséges. Ha kettő össze van kötve, és kettő külön áll, akkor 20 fajta lehetséges, ha mindegyik külön áll, akkor 47 fajta lehetséges. Mindent összevéve tehát 226 különböző kormányzati forma lehetséges, eltekintve az egyes hatalmi formák összefonódásának végtelen kombinációjától.

Ha a lehetséges alkotmányoknak erre a mennyiségére tekintünk, akkor már nem csodálkozhatunk azon, hogy ezeket nem tudjuk egyetlen név alá sorolni. Az elméletben már régen elválasztották egymástól a bírói, a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat; de a választó vagy a szervező hatalmat, amelyet akár *választójognak* is nevezhetnénk, eddig még nem tekintették külön hatalmi ágnak. Én azonban azt hiszem, hogy ezt külön lehet választani, és erre néhány példát találhatunk is a feudális alkotmányokban, amelyekben a vezetők választása monopolizálva volt, miközben az emberek bizonyos csoportja az összes többi hatalmat gyakorolta. E négy hatalom közül mindegyiket külön-külön is lehet gyakorolni, (erre vonatkozóan bőven találunk példákat a történelemben). Ezek elosztása teszi ki a kormányzati formák közötti különbségeket.

Az a kérdés, hogy melyik a legjobb kormányzati forma, jól megkülönböztethető attól a kérdéstől, hogy egy vagy több ember, a nép vagy a többség uralkodik-e. Mert mielőtt az utóbbiról dönthetnénk, már válaszolnunk kellett arra a kérdésre, hogy a hatalmak miféle elosztását tekintjük a legjobbnak.

Az alkotmány morális formája egyedül a hatalmak elosztásától függ, és nem a személyek számától, akik a hatalmat gyakorolják.

Az ítélet morális formája négy hatalomhoz vezet, anélkül hogy meghatároznánk, hogy egy vagy több ember gyakorolja-e a hatalmat. Azt kell tehát megvizsgálnunk, hogy az összes hatalmi ágat, vagy ezek közül kettőt vagy hármat akarunk-e egyesíteni egyetlen szubjektumban anélkül hogy valamely érvényes és hatékony ítélet formájának szemléletességét a jogossággal vagy a jogtalansággal megtörnénk. Mint ahogy fent már megmutattuk, az alkotmányok tisztán morális nézőpontja nem enged meg másféle vizsgálatot; de mivel sok olvasó a dolgot talán túlzottan szubtilisnek és mesterkéltnek fogja találni, amelyet a valóságban nem lehet alkalmazni, ezért nem lenne felesleges a dolgot egy kicsit részletesebben kifejteni, és megmutatni ennek a szubtilitásnak a hasznát a morál és a politika szempontjából.

Ezen a ponton egy korábbi vizsgálatomra szeretnék utalni, melyben az egyeduralmat (feltételezve, hogy az emberek a kultúrában szeretnék előrehaladni) pusztán a külső előnyökre és a szükségszerű keletkezési módra tekintettel vettem szemügyre.¹⁵ Ezt a nézőpontot (miután a moralitás lehetővé teszi a megragadását) sohasem szabad szem elől téveszteni. Erre az említett tanulmányban már rámutattam, most pedig hozzáláthatunk ahhoz, hogy a moralitás igényeit a vizsgálódásunk tárgyára alkalmazzuk. Hogy milyen fontos minden emberi tevékenység esetében a moralításra rákérdezni, még akkor is, ha úgy tűnik, hogy nincs vele közvetlen kapcsolatban, az ebben az esetben kiválóan megmutatkozik. Először is úgy tűnik, hogy a legjobb kormányzati forma vagy az alkotmány vizsgálatakor csak arra kell tekintettel lennünk, hogy melyik lenne a leghasznosabb az ember számára. A moralitás azonban csakhamar bejelenti a maga követelését: nemcsak azt követeli meg, hogy mindig az igazságosat tegyük, hanem az embereknek a jócselekedetekre való kényszerítését önmagával ellentétesnek tekintti, mivel azt szeretné, hogy a jót mindenféle félelem és remény

¹⁵ A *Der Deutsche Merkur* ez évi 7. számában. [Az előző tanulmányról van szó.]

nélkül gyakoroljuk. Ha ez az ellenvetés minden alkotmányra vonatkozna, és a moralitás az összes alkotmányt a pusztá képmutatás iskolájának tekintené, akkor a moralitás és a politika teljesen szétválna, és a morális embernek hátat kellene fordítania a politikának, s ki kellene vonulnia a pusztába. Az, hogy ez nem tekinthető légből kapott félelemnek, már abban is megmutatkozik, hogy volt egy korszak, amelyben uralkodóvá vált az a vélekedés, hogy a polgári alkotmányt és a tisztán morális érzületet (amit a keresztények *Jézus követésének* neveznek) nem lehet összekötni egymással, és ez hozta létre azt az anakronizmust, amelynek a kolostori élet csak enyhe utánpótlása. Mivel azonban mindig a morál támasztja a legfőbb követelményt az emberrel szemben, ezért mihelyt elfogadjuk, hogy van egy felsőbb hatalom által elrendelt morális alkotmány (ez a látható egyház), amely nem egyeztethető össze a politikai alkotmánnyal, a politika egész szférája alárendeltté válik. Ebben az esetben a politikai alkotmányt a pusztá fegyvelmezés eszközének kellene tekintenünk, amely a nem-morális (vagyis a világi) emberek megzabolázására irányul, hogy ne árthassanak a morálisan egyesített embereknek (vagyis Isten gyermekeinek). Ennek a hierarchiának szükségképpen létre kell jönnie, mihelyt uralkodóvá válik a remeté álláspontja. Ha viszont a politikai párt válik uralkodóvá, akkor a hitetlenség korszaka jönne létre, amely az emberiség számára még veszélyesebb, de legalább nem tarthatna sokáig. A történelmi tapasztalatok ezt is bőségesen alátámasztják. Az egész emberi nem természetére vonatkozó ismereteink azonban arra tanítanak bennünket, hogy az individuum kiteljesedését nem tekinthetjük az *ember természeti céljának*, mivel csakis a *nem* valamikori kiteljesedését tudjuk elgondolni. Ez szükségképpen a moralitásra épül, amely azt parancsolja nekünk, hogy a legfőbb jóra törekedjünk, és ugyanakkor hozzá is járuljunk *ennek kiteljesedéséhez*; ez pedig csak a polgári társadalom létrehozásán keresztül válik lehetségessé: így a moralitás nemcsak negatív, hanem pozitív értelemben is azt a követelményt támasztja velünk szemben, hogy a természeti állapotból át kell mennünk a polgári állapotba. De mivel a moralitástól származik a megbízás, ezért a folyamatnak az *ő előírásai* szerint kell végbemennie. Az egyik oldalon létrejön az emberek nagyon káros szétválasztásának veszélye, a másik oldalon viszont a moralitásnak nem teszünk eleget, ha a polgári alkotmányt nem ennek *előírásaira* építjük.

A moralitás előírásai azonban csakis a *formára* terjedhetnek ki, mivel ez az egyetlen *maradandó* az alkotmányból, miközben a szubjektumok (amelyek kiteszik az alkotmányt) állandóan változnak. Ez a forma az érvényes és hatékony ítéletek szemléletességében áll, amit a hatalmi ágak felosztásával hozhatunk létre; következésképpen ez az egyetlen dolog, amit a moralitásból kiindulva elérhetünk. Az irányítás jóságát (amennyiben ez nem a szembenálló érdekeken keresztül, hanem inkább morális hajtórugókon keresztül jön létre) a többféle személy sem garantálhatja jobban, mint az egyes személy. Az a kérdés tehát, hogy a hatalmat egy vagy több személynek, vagy akár a többségnek kell-e gyakorolnia, már kimondottan *politikai* és nem *morális* kérdés.

9. §

A négy hatalmi ágat szét kell választani.

Ha a négy hatalmi ág összefonódik, akkor a *törvény* kimondottan a *bírótól* függ, és úgy jelenik meg, mint a *bíró akarata*; a bíró *ön maga által* kinevezett, tehát nincsen jogszerűen elismerve, és ugyanakkor részrehajló is: ő maga hajtja végre a maga ítéleteit. Az engedelmesség ezért nem a törvényes hatalomra, hanem az *önkéntes* hatalomra vonatkozik. Elképzelhető, hogy a meghozott ítélet igazságos, de sohasem lehetnénk biztosak abban, hogy a bíró valóban igazságos-e. Ezt a fajta alkotmányt csak az teszi elviselhetővé, hogy egy nyers korban az isteni autoritás védelme alatt áll; az ember a magasabb morális autoritás kedvéért veti magát alá neki. Az első alkotmány tehát (ahogy azt a *történeti vizsgálódásokban* kimutattuk) szükségképpen ilyen jellegű: csak az *isteniség látszata* alapján tudja fenntartani magát. Morálisan tekintve teljesen mindegy, hogy ezek a hatalmi ágak egy vagy több ember, vagy akár a többség kezében összpontosulnak-e. Ezt a kormányzati módot despotikusnak nevezzük, és ezért beszélhetünk despotikus monarchiáról, arisztokráciáról és demokráciáról. Ha az alkotmányt az alárendeltek akarata ellenére, pusztá erőszakkal tartják fenn, akkor *tirannikusnak* nevezzük. Az *abszolút demokrácia*, amelyben mindent a többség dönt el, ezért egyrészt *tirannikus*, mert eredetileg a kisebbségek feletti

puszta erőszakra támaszkodva jön létre, másrészt *despotikus*, mert benne a hatalmi ágak nincsenek szétválasztva.

Ha a három hatalmi ág egyesítve van, akkor világos, hogy az alkotmány morális formája még nem nevezhető tökéletesnek. De mégis a despotizmus megszűnik, mielőtt a törvényhozó és a végrehajtó hatalom elválik egymástól. A törvények ugyanis ekkor jelennek meg, mint az ész által adottak, amelyeknek nincs más feladatuk, mint hogy az igazságosságon keresztül érvényre jussanak. A végrehajtó hatalom birtokosának ezeket a feladatokat önként kell átvennie, és nem szegődhet a *törvényhozó*, és még kevésbé a *végrehajtó hatalom* szolgálatába. Ugyanezen okból kiindulva kell szétválasztani a választójogot, a bírói hatalmat és a törvényhozó hatalmat; mert egyébként a végrehajtó hatalom a bírói és a választói hatalomtól függne.

Ezt az alkotmányt szuverénnek nevezzük; a végrehajtó hatalom lehet monarchisztikus, arisztokratikus vagy demokratikus. Első megközelítésben az *abszolút monarchia* (mint ahogy láthatjuk) nem teljesen összeegyeztethetetlen az alkotmány morális feltételeivel (ellentétben a despotizmussal), és bizonyos politikai körülmények között megvannak a maga előnyei. A despotikus monarchia végül átmehet az abszolút monarchiába, ha az elődök döntése bizonyos értelemben törvényes erőre tesz szert az utódok számára, és a legfelső hatalom nem mondhat ellent önmagának, a tekintélyének elvesztése nélkül. Az a lehetőség, hogy egy monarchia hosszú ideig despotikus marad, az emberek butaságára épül: az ítéleteket nem vetik össze egymással, ezek isteni tekintélyére hivatkoznak, ami az emberi megítélés felfüggesztéséhez vezet. Az előrehaladó felvilágosodás következtében a monarchiák arra kényszerülnek, hogy szuverén monarchiákká alakuljanak át, mert egyébként a forradalmak elsöpörnék őket. A forradalmak (mint az emberi nem művelődésének természeti céljához hozzátartozó események) önmaguktól és mindenféle megállapodás nélkül robbannak ki, ugyanúgy, ahogy a legfelső hatalom is önmagától alakul ki. Mindaz, ami nem morális elhatározásoknak, hanem természeti törvényeknek köszönhetően jött létre (legyen szó a mozgás vagy a szenvedély törvényeiről), azt a törvények meg is szüntethetik, ha a természeti célhoz már nincs szükség rá. Az eddigi (zártnak tekinthető) *történelem* olyan képet nyújt a forradalmakról, hogy azok célja az emberi nem tökéletesedésére és a világpolgári állapot létrehozására irányul. A

forradalmak morális jogszerűségéről viszont semmit sem tudunk mondani; ezeket ugyanis egyedül a cselekvő emberek maximáiból, és nem azok jótékony vagy kártékony hatása alapján lehet megítélni. Mindazt, ami megtörtént a *természeti törvények* alapján, és mindazt, aminek meg kell történnie *szabadság-törvényei* alapján kell tekintenünk.

Amit itt a három hatalmi ág és a járulékos hatalom összekötéséről elmondtunk, érvényes a két hatalmi ág összekötésére is. Ha a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat összekötjük, létrejön a despotizmus, a másik két hatalmi ág össze lehet kötve vagy el lehet választva egymástól. Azt is elmondtuk már, hogy a választójogot és a bírói hatalmat meg kell különböztetnünk a törvényhozó hatalomtól, mert egyébként nem lehet mellé állítani a végrehajtó hatalmat, hanem alá kell vetni neki, vagyis nem lenne szabad hatalom. A törvényhozó hatalmat ezért minden más hatalmi ágtól el kellene választanunk. Ez ugyan megteremtheti a bírói és a végrehajtó hatalmat; de nem gyakorolhat rá további hatást. A *választójog* ugyanis (ha hatalmi ágnak tekintjük) már feltételezi a megválasztott szubjektumok *felelősségét*. Ezt a felelősséget azonban a törvényhozó hatalom nem tekintheti a saját fórumának, hogy ily módon a saját ügyeinek bírójává váljék. A törvényhozó hatalom arra hajlik, hogy megkövetelje a felelősséget a törvényei, mint a saját maga parancsainak érvényesüléséért, mivel a felelősség csak az általában vett törvények követése alapján értelmezhető.

Ezektől a kapcsolatoktól most szükségképpen el kell tekintenünk, és csak a végrehajtó és az egyéb hatalmak közötti kapcsolatot vehetjük szemügyre. A bírói hatalmat és a választójogot sem lehet összeegyeztetni egymással, mert a bírónak általánosan elismertnek kell lennie, vagyis nem erőltetheti rá magát az emberekre. Ez ad magyarázatot arra is, hogy a szuverén kormányzatnak miért nincs tisztán *morális* formája – ebben a bíró ugyanis önmagát jelöli ki. Ez ugyan mindaddig elviselhető, amíg nincs okunk arra, hogy elégedetlenek legyünk a kormányzervek működésével, de mihelyt ez az elégedetlenség kialakul, nincs semmiféle védelem, és a bíró ki van szolgáltatva forradalomnak. Minden szuverén alkotmány ezért egyszerre hordozza magában a forradalom és a despotikus uralom csíráját; mindössze azzal a különbséggel, hogy a forradalom (amelyet nem szabad összekeverni a puszta konspirációval) a despotikus uralom esetében szükségképpen

felhorítja az alkotmányt, egy szuverén uralom esetében viszont gyakran csak az irányító szubjektum megváltoztatására irányul.

Most már csak a végrehajtó és a bírói hatalom, valamint a végrehajtó hatalom és a választójog összekapcsolása van vissza. A választójogot semelyik másik hatalommal sem lehet összekötni anélkül, hogy ez a hatalom ne jelenne meg bitoroltként. A bírói hatalom nem egyeztethető össze a végrehajtó hatalommal, ha az emberek nem ismerik el önként az ítéletet. Az a bíró, aki az ítéletét a saját maga autoritása alapján hozhatja meg, despota; mivel sohasem lehet eldönteni, hogy az ítéletét valamilyen haszon elérése, vagy pedig tisztán az igazságosság motiválta-e.

Ezért abban az alkotmányban, amely méltó a szabad-morális lényekhez, mind a négy hatalmi ágat szét kell választanunk. Ez az alkotmány nem lenne többé alávetve semmiféle forradalomnak, és egy reformáció elég lenne mindennek a megjavítására, ha a hatalommal rendelkező szubjektumok rosszul végeznék a dolgukat. Mivel a választójog, vagy a szervező hatalom a többitől el van választva, ezért minden hatalmat ideiglenesen helyettesíteni lehet, ha azokat, akik kézben tartják, felelősségre vonjuk.

Most már csak arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy a hatalmat egyáltalán, vagy ennek mely ágait lehet egy emberre vagy a többségre átruházni? Ezt a kérdést azonban nem lehet kizárólag a moralitás alapján eldönteni, hanem politikai szempontokat is figyelembe kell vennünk.

10. §

A politika úgy próbálja az embereket társadalmi egységben tartani, hogy megengedi annak a maximának a követését, hogy „próbálj meg mindent a sajátoddá tenni”.

A politika a polgári társadalomban elérhető boldogság tudománya; szubjektív tekintetben ennek megszerzését, objektív tekintetben pedig az ennek eléréséhez szükséges elvont értelemben vett eszközöket tanítja. Az ember boldogságát a többi ember azzal szolgálhatja, hogy *megvédi* a tulajdonát. Az élvezet örömeinek megszerzése, és a tulajdon elsajátítása magától az embertől függ; a tulajdonnak az ajándékozáson keresztül

való gyarapítását és használatának örömeit nem adhatja meg bárki. Az általános meghatározásoknak tehát sohasem lehet ez a végcélja. De senki sem kívánhat védelmet anélkül, hogy ő maga ne nyújtana védelmet, a védelemnek tehát kölcsönösnek kell lennie: mások úgy védik meg a tulajdonomat, hogy egyúttal én is megvédem az övékét. A morál megteremti a nem-önhasznú cselekvések alapját, de a politikának kell gondoskodnia arról, hogy az önhaszon ne zúzza szét a társadalmat. Az ember önhasznú érzékisége jól ismert tény, és a politikának ezért egyedül erre a tényre kell épülnie. Fel kell tételeznünk, hogy minden ember mindent megtesz azért, hogy csak annyit *kapjon*, amennyi valóban jár neki.

Ezt az alaptételt kell szem előtt tartanunk, ha létre akarjuk hozni a polgári alkotmányt (konstitúciót). Fel kell tételeznünk, hogy a hatalom birtokosai ugyan visszaélnek a hatalommal, amikor különböző intézkedéseket hoznak, de ezzel önmaguknak is ártanak. Mihelyt a morál meghatározta a formát, mihelyt világossá vált, hogy hogyan kell döntenünk a jogosság és a jogtalanság kérdéseiben, a politikának meg kell találnia azokat az eszközöket, amelyek (önző bírókat feltételezve) a leginkább segítik a döntéseket. A politikának meg kell próbálkoznia azzal, hogy a hatalmon lévők saját érdekeit bevonja a külső igazságosság szempontjai közé (a szív belső igazságossága ugyanis nem tartozik rá), és fenyegető veszélyekkel elriassza őket az igazságtalanságoktól. Ezt a politika úgy teszi, hogy mindenkit állatnak tekint, aki visszaél a szabadságával, és ugyanakkor fél mások visszaélésétől, és ezt megpróbálja megakadályozni. Az a félelem, hogy mások visszaélnek a szabadsággal, az embert engedelmessé teszi a törvényes hatalommal szemben. És az a félelem, hogy a hatalommal való visszaélést bosszú követi, mihelyt az lehetségessé válik, teszi igazságossá a törvényes hatalmat.

11. §

A politikának az alkotmány formáját a morálból, ennek felépítését pedig az emberismeretből kell merítenie.

Az eddig elmondottak alapján ez olyan világos, hogy teljesen fölösleges lenne részletes bizonyításokkal foglalkozni.

12. §

A politika az egyes emberek szabadságát az egész érdekében annyira korlátozhatja, amennyire azt az emberi jogok megengedik.

A fentiekben láttuk, hogy a polgári alkotmány létrehozására irányuló feladat pusztán az alkotmány formájára tekintettel oldható meg, és a természeti cél elérésére, az embernek a nemben való kiművelésére irányuló alkotmány szükségszerűnek tekinthető. Ahogy megengedett a természeti célban való közreműködés, ugyanúgy a politika számára is megengedett, hogy az egészséget, az emberi nem javát, előnyben részesítse az individuum javával szemben, ha ez morálisan egyáltalán lehetséges. Az egyes ember szabadságát egészen addig lehet korlátozni, ameddig szükséges ahhoz, hogy a helyzete ne fenyegetse a többiek törvényes szabadságát. A morál bizonyos követelményeket támaszthat a politika intézkedéseivel szemben, ha ezek az intézkedések néhány embert feljogosítanak arra, hogy a *kötelességek ellenében*, másokat pedig megakadályoz abban, hogy a *kötelességek alapján* cselekedjék. Erre mindig akkor kerül sor, ha megsértik az emberi jogokat. Az emberi jogok alatt olyan jogokat értünk, amelyek megsértésekor egy emberen keresztül az egész emberi nem mint elnyomott jelenik meg. Azt mondom, jelenik meg, mivel az emberiség lényege a morális maximákat követő akarat öntevékenységében áll, ezért az emberi jogok megsértésével az öntevékenységet támadnánk meg, és az emberiséget valóban elnyomnánk. Erre azonban semmiféle külső hatalom nem képes, ha az ember maga nem enged, és ezt az ember önmagával szembeni kötelességei meg is tiltják, még akkor is, ha az emberiség külső hatását meg lehet szüntetni. Ennek következtében az emberi jogok megsértése nem

jelentheti az emberiség valóságos megsemmisítését, mindössze az emberiség önkifejezésének formái semmisülnek meg. Ez történik akkor, amikor egy ember cselekedeteiben láthatatlanná válnak a jogosságra és a jogtalanságra vonatkozó öntételek, ha ezek (a külső cselekvések vonatkozásában) egy másik ember eszközévé válnak. Erre pedig elsősorban akkor kerül sor, ha a lelkiismeret szabadsága, amely a külső cselekvésekben megmutatkozik, korlátozást szenved; ha az emberi szellem kiművelése akadályokba ütközik, ha az ember testi szabadságát *önkéntesen* korlátozzák, ha az embert, minden különösebb ok nélkül kizárják azoknak a jogoknak az élvezetéből, amelyekben a többieknek része van, mint például a tulajdonlásra vonatkozó jogból. Vagyis az emberi jogok akkor sérülnek meg, ha valakit feláldoznak a mások önkényének. A politikai követeléseknek ezért nem szabad messzebbre menniük, mint ahogy azt a felvilágosult ember szükségesnek tartja. Az ember minden megszerzett jogát feláldozhatja az egész javáért, de egyetlen emberi joghoz sem nyúlhat hozzá. A kérdés az, hogy a polgári alkotmány feláldozhat-e valamilyen jogot, korlátozhatja-e valakinek a szabadságát, vagy még inkább hasznos lehet-e egy ilyen korlátozás az egész emberiség számára anélkül, hogy ártana a konkrét morális lények kultúrájának? Ha az emberi jogok tartalmazzák a kötelességeim teljesítésének feltételeit, akkor ennek megvédése is a kötelességeim közé tartozik; gondoljunk csak arra az esetre, hogy a szabadságom annyira korlátozott lenne, hogy hazudnom kellene. Ha viszont a kötelességeim teljesítése mégis lehetséges marad, akkor ezt (ha egy magasabb ok kötelez rá) meg is tehetem; de az ilyen lemondást morális úton sohasem lehet kikényszeríteni. Azt az embert, aki könnyedén lemond az emberi jogairól, megvásárolhatónak nevezzük. A politika nem szolgálhatja ki az ilyen eladható embereket, ha nem akar a moralitás ellenében cselekedni.

Az alkotmány politikai haszna abban áll, hogy egyetlen hatalom sem élhet vissza a saját hatalmával, anélkül hogy önmagának ne ártana.

A politika abból az előfeltevésből indul ki, hogy minden ember maximája az, hogy mindent a sajátjává próbál tenni; az eszközöket (ha meg akarjuk őrizni a békét és az egységet) magából ebből a maximából kell előteremtenünk. Így tehát mindenekelőtt az egyes hatalmi ágak kölcsönös felelősségét kell bevezetnünk, és össze kell vetnünk az előnyeit és a hátrányait. A törvényhozó hatalom nem várhat mást a maga törvényeitől, csak azt, hogy úgy-ahogy minden polgár, az irányítók is felelősséggel tartoznak a bírói hatalommal szemben. A bírói hatalmat a végrehajtó hatalomnak kell felügyelnie; az utóbbi a saját ítéleteit csak akkor valósíthatja meg, ha azok összhangban állnak a törvényhozó hatalom által meghatározott formákkal. Ha a meghozott ítéletek szembekerülnek a lelkiismerettel, vagy vak szerszámokká alacsonyodnak le, akkor a végrehajtó hatalom a választói hatalomra hivatkozhat, amely aztán a bíróhoz fordulhat. A végrehajtó hatalom tekintélye csökkenni fog, ha nincs az ő oldalán a törvényhozó és a bírói hatalom; így a végrehajtó hatalom nem tehet szert feltétlen tekintélyre. A többség tehát — véleményem szerint — sohasem rendelkezhet a végrehajtó hatalommal, mert akkor a maradék hatalmak sohasem lehetnének egyensúlyban. De ugyanúgy egyetlen másik hatalmat (leszámítva a választói hatalmat) sem lehetne a többség kezébe adni, mert akkor a végrehajtó hatalom nem tudná fenntartani az egyensúlyt. A választójog azonban, mint átmeneti funkció, a többség kezébe kerülhet; és mivel minden hatalmat (ha hatékony akar lenni) a többségnek kell elismernie, ezért (ebben az átfogó értelemben) mindig a többség gyakorolja a hatalmat. Az egyes hatalmi ágak összefonódásából az következik, hogy rövid távon minden hatalom csökken, ha valamelyik másik hatalom veszít a tekintélyéből; és ha az egyik hatalom túl nagy tekintélyre tesz szert, a többi hatalmat azonnal elnyomással fenyegeti. Az okosságnak vissza kellene tartani az ilyen elnyomástól, és az elnyomástól való félelemnek idővel ellenállásra kellene felszólítania. A hatalmak ilyen viszonyának megvalósítása olyan dolog, amelyet csak

a sok évszázados tapasztalat teljesíthet be; de az erre a tapasztalatra irányuló figyelmet sohasem szabad elmulasztani. Ennek a tapasztalatnak arra is meg kell tanítania, hogy milyen sok vagy milyen kevés ember között kell elosztani a hatalmat. Az eddigi tapasztalat egyértelműen amellett szól, hogy a végrehajtó hatalomnak egy ember kezében kell összpontosulnia. Ezt a berendezkedést nevezzük alkotmányos egyeduralomnak. A választójog sohasem lehet az uralkodók kezében, ha valóban alkotmányszerű; a választást a legkülönbözőbb módokon lehet meghatározni, és a monarchia megtarthatja a maga örökletes jellegét (az örökletességet is tekinthetjük alkotmányos választásnak) anélkül hogy a választói hatalom ettől szenvedne. Az alkotmány morális formájából következő egyetlen alaptétel a következő: a végrehajtó hatalmat semmilyen körülmények között sem lehet átruházni. A szokványos választójog, amely szerint az uralkodót csak az elődjének halála után választják meg, ezért nagyon veszélyes, ha nem ügyelünk arra, hogy a végrehajtó hatalmat a választás alatt is néhány személy szilárdan gyakorolhassa – egyébként ugyanis anarchia lépne fel. Ennek az átmeneti végrehajtó hatalomnak is rendelkeznie kell a szükséges tekintéllyel ahhoz, hogy a választás érvényes legyen, hogy az érintettek között ne robbanjon ki háború.

Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy az alkotmányos egyeduralom ugyanolyan igazságos, mint bármelyik másik alkotmány. A következőkben az uralkodó alatt azt a személyt fogom érteni, aki az alkotmány értelmében rendelkezik a végrehajtó hatalommal.

14. §

Az egyeduralom akkor tekinthető politikailag tökéletesnek, ha az uralkodó nem érdekelt abban, hogy az alattvalóit korlátozza. Ezt a hatalmak ügyes elosztása lehetővé is teszi.

A politikai berendezkedést mindig az alattvaló szempontjából kell tekinteni, vagyis olyan emberként, aki csak alkalmazkodik a hatalomhoz. Ez a meghatározás azonban semmit sem vehet el a morális ember méltóságából; polgárként az ember olyan morális lény, aki a

másik ember jogait ugyanúgy védi, mint a sajátjait, és az ehhez szükséges hatalom a polgári társadalom megteremtésével jön létre. Az ember a természeti állapotból kilépve megteremti a polgári állapotot, az anarchiából az alávetettséget.

A törvények perspektívájából a polgári alkotmányban csak polgárok vannak; a végrehajtó hatalom perspektívájából azonban minden polgár alattvaló, mert a polgárként önként elismert törvényeket csak a törvény védelmére tekintettel elismert hatalom alapján fogja követni. Arra van tehát kényszerítve, hogy alávesse magát a végrehajtó hatalomnak, mihelyt már nem engedelmeskedik a törvénynek. — Ez az alávetés az önérdek számára egyrészt terhes, másrészt viszont nagyon is jó, mivel védelmet nyújt a mások támadásával szemben. Amíg tehát az uralkodó pusztán védelmező, anélkül hogy a maga hatalmát önkényesen a saját hasznára fordítaná, mindenki javát szolgálja. Ez azonban kétféleképpen történhet, egyrészt az emberek szabad jósága alapján, másrészt a konstitúció kényszere alapján. Politikailag tökéletesnek azonban csak az utóbbit tekinthetjük. Ugyanakkor a végrehajtó hatalom alattvalóinak túlzottan nagy szabadsága sem csorbíthatja annak jogszerű tekintélyét, és nem akadályozhatja a polgári rend fenntartását; mivel ezt nem lehet elvárni az alattvalók jóságától, ezért a konstitúció kényszerével kell kiváltani. Ezt a feladatot azonban csak a hatalom (formáját tekintve morálisan helyes, kivitelezését tekintve politikailag okos) elosztásával lehet megoldani. Az alaptételek, amelyekről itt elsősorban szó van, könnyen levezethetők az eddig elmondottakból. 1. Az uralkodót mint olyant önként el kell ismerni. Minden trónra kerülés ezért a hódolat kifejezésével kezdődik. 2. A felelőssége nem az általa meghozott, és a polgárok közössége által elismert törvényekre épül; el kell kerülnie azt a látszatot, hogy a törvényhozó hatalmat a saját érdekelttségébe vonja. 3. Egyetlen ítéletalkotás esetében sem tűnhet érintettnek; sohasem szabad azt a látszatot keltenie, hogy befolyásolja a bírókat. 4. Sohasem szabad elmulasztania az ítélet végrehajtását, mihelyt igazságosnak tekinti, de ugyanakkor ennek az elismerésnek elsőbbséget kell adnia; nem szabad a bírói hatalom eszközeként cselekednie, hanem csak szabad elhatározásból. A bíró nem rendelheti el számára a végrehajtást, ennek belső meggyőződésre kell épülnie, és rendelkeznie kell az ehhez szükséges szabadsággal. 5. Amennyire csak lehetséges, csökkentenie kell a privát emberek jogaival való összeütközést. A maga tekintélyében, és

a maga bevételeiben semmi határozatlan, a maga személyes tevékenységétől függő nem lehet. Ez olyan etikett és meghatározás, amelyet az ő felelősség nélküli rendelkezésére átengedett bevételek tesznek szükségessé. Minden olyan ítéletalkotás, amely közte és egy magánember között próbál igazságot tenni, árt a tekintélyének; mert ha szembeszegül vele, akkor igazságtalan és túlzott igényt jelent be, ha viszont mellette szól, akkor az a benyomás keletkezhet, hogy a bírót sikerült megnyernie. Ez az utóbbi körülmény rendkívül jelentős az uralkodó számára: mihielyt egyik polgárával jogi összeütközésbe kerül, a tekintélye máris veszélybe került, mihielyt pedig a saját nemzetével kerül jogi összeütközésbe, már el is vesztette a maga tekintélyét, és még a legnagyobb férfinak sem lenne esélye arra, hogy elkerülje a francia uralkodó szerencsétlen sorsát.

15. §

A morál és a politika nem áll szemben egymással: a politika külső megjelenést ad annak, amit a morál a belső érzületből kiindulva követel.

Mivel a politika megköveteli a kölcsönös érdekek olyan elrendezését, hogy egyik se árthasson a másiknak anélkül, hogy önmagának ne ártana, ezért megköveteli a hatalmi ágak egyensúlyát is, amely a morális alaptételekből kiindulva is alátámasztható. Ebből pedig az következik, hogy a politika előnyben részesíti ugyan nem a morált, amely kizárólag egy bizonyos gondolkodási módban gyökerezik, de a cselekvések összhangját ezzel a gondolkodási móddal, melynek útjába a szenvedélyek (minden jószáguk ellenére) különböző akadályokat gördítenek, amelyek az emberi szív gyengeségeit gyakran hatástalanná teszik. A politika ezért legalább az empirikus karakter megjelenését jobba teheti, ha semmivel nem is tud hozzájárulni az intelligibilis karakter jobbá tételéhez. Mivel a polgári alkotmány az emberi kultúra feltétele, és az alkotmány szilárdsága és békés tartóssága a politikai berendezkedés jószágától függ, ezért a politika is hozzájárulhat a moralitáshoz, mégpedig azzal, hogy támogatja a szellemi felvilágosodást, arra indítván az embert, hogy gondolkodjon el a saját kötelességeiről, és a cselekedeteit

több jóakarattal és kevesebb tévedéssel hajtsa végre. Az államalkotmányok előmozdítják az emberi nem kultúrájának nagy természeti célját, és ugyanakkor az individuum kultúráját is előmozdítják, mégpedig azzal, hogy a tanítás céljából megőrzik az elődök tapasztalatait. Ha tehát a polgári társadalomnak még nem sikerült az embereket boldogabbá tennie, mint amilyenek a természeti állapotban voltak, akkor ez a saját hibája, hiszen az elkövetett félrelépéseknek köszönhetően a rendelkezésére állnak olyan ismeretek, amelyek a jövőbeni okosodást szolgálhatják. (Ezeknek az ismereteknek a megőrzése csak a polgári társadalomban lehetséges, a természeti állapotban ilyen jellegű ismeretek nem lehetségesek.) Az embernek ahhoz, hogy ne őrlődjön fel, legalább a moralitás látszata szerint kell cselekednie, és ezáltal észreveheti a boldogságot, amelyet már most is előmozdíthat, ha valóban morálisan cselekszik.

Az ember számára a politikai hatalmak, amelyek őt mint önhasznú lényt irányítják, az érzékelésmód morális szimbólumai, amelyeket önmagában kell megalapoznia. A morál, amely a szabadságot kötelességgé teszi, a politikában (melynek alaptételét a morális forma alkotja) találja meg annak útját és módját, hogy hogyan tudná alkalmazni a maga szabadságát.

A moralitás alapján az ember nem mondhat le az önbíráskodás hivataláról: neki magának kell lennie a törvényhozónak, a bírónak és a végrehajtónak. Ugyanakkor azonban az ember számára megteremtődik annak is a lehetősége, hogy ezt a gondolatot aszketikus módon érzékivé tegye a maga számára, és e hatalmak egyik reprezentánsának elképzelésével a megvalósítást jelentősen megkönnyítse. Morális tekintetben ezért nem lehet a hatalmat valaki másra átruházni, de ugyanakkor valaki más képviselheti a hatalmat.

Ez újabb morális ok arra, hogy miért nem lehet sem a törvényhozó, sem a bírói, sem a végrehajtó hatalmat átengedni a többségnek; a túlhatalom az erőszakon keresztül olyan meghatározóvá válna, hogy már semmiféle érdem sem tudná kiváltani a morális tiszteletet. Ezáltal az államot két részre osztanánk fel, az uralkodóra és az alattvalókra, az előbbi akarna, az utóbbiak kényszerítve lennének. Az igazi polgár nem találná a maga helyét, mivel nincs olyan hatalom, amelyet morális tekintetben tisztelhetne; a véletlentől függ, hogy a maga szavazatán keresztül úr-e avagy szolga. A hatalmak bölcs szétosztásának következ-

tében azonban az ember polgárrá válhat. Az alattvaló ekkor a végrehajtó hatalomnak engedelmeskedik, a polgár pedig a törvénynek; az alattvaló meghajol az uralkodó hatalma előtt, a polgár pedig a törvényes hatalom képviselőjét tiszteli benne. (Ha az előbbi kordában kell tartani, akkor az utóbbi biztonságot és védelmet kap.) Az alattvalóról a bíró ítél, a polgár számára azonban a jognak van döntő jelentősége. Mindazok az ellentmondások, amelyek megnehezítik a polgári társadalomba való belépést, abból a látszathoz származnak, hogy az embernek a természeti állapotból az alattvaló státusába kellene átlépnie. Azt azonban már megmutattuk, hogy erre csak akkor kerülhetne sor, ha az ember a természeti állapotból már korábban az anarchia állapotába lépett volna át, amelyben a szíve a morális ítélettel szemben megkeményedett. De mivel az ember mint morális lény válik polgárrá, és a törvényes hatalmak a saját maga moralitásának szimbólumai, ezért örülhet egy olyan állapotnak, amely előmozdítja a humanitásának kialakítását, és csak a saját hasznának követéséből származó vétségeket bünteti. Most minden nehézség eltűnik, és az ember, aki a természeti állapotban csak önmagának hozhat létre valami jót, a politikai állapotban nemcsak a polgártársai, hanem még az utána következő generációk számára is sok jót tehet. Ezért állandóan munkálkodnia kell a maga moralitásán, ha a saját rendeltetésének megfelelően akar élni, és nem elégedhet meg azzal, hogy a cselekedeteinek törvényességén keresztül egyszerűen kitérjen a politikai büntetés elől. Ezt a célt szolgálja a polgári társadalom egy másik köteleke is, amelyet ő hoz létre, és amely csak az általa létrehozott szellemi kultúrán keresztül gyarapodhat: így jön létre a vallás.

16. §

A politikai társadalomban szükség van az emberek még egyfajta kötelekére, amelynek az a célja, hogy a természeti állapotból kilépő emberek művelődését előmozdítsa, ez pedig azt jelenti, hogy az embereket olyan érzékelési módra kell megtanítani, amely lehetővé teszi, hogy külső kényszer nélkül is békében éljenek egymás mellett. Ez történik meg a nyilvános vallással, vagy az általános egyházzal.

Az az előfeltevés, amely alapján a politika az embereket kezeli, az embereket mélyen sértené, és újra fellázítaná őket, ha nem találkozna a morális ember helyeslésével, annak köszönhetően, hogy őt (anélkül hogy szembeszegetné a morális elhatározásaival) megvédi mások antimorális tetteivel szemben. De még a helyeslésre vonatkozó ilyen igény ellenére is a politika nagyon hátrányos lenne a morál számára, ha csak a cselekvések törvényességét követelné meg és jutalmazná, ha pusztán arra törekedne, hogy a külső cselekedetek ne essenek a büntethetőség hatálya alá, ha nem próbálná az érzékelési módot magát megjavítani, alakíthatóvá tenni és előmozdítani. Ez a megfigyelés még súlyosabb lesz, ha meggondoljuk, hogy nincs jogom valakitől morális cselekedeteket elvárni, akiről nem feltételezem, hogy ilyenre képes; a politikában éppen ez a helyzet. Ezért egyetlen emberben sem bízhatnánk meg, egyetlen bíró sem lehetne biztos abban, hogy az igazságot mondják neki, ha a politikai hatalom mellett nem létezne egy másik, vele ugyan szembeállított, de a célt tekintve az igazságot tartalmazó egyhangú morális hatalom, amely alapján az embereket morális lényeknek tekintjük, és ebben a minőségükben kezelhetjük őket. E morális hatalom lényege ezért nem állhat másban, mint egy mindentudó bíró előtti felelősségben. Egy ilyen bíróba vetett hit ezért politikailag nélkülözhetetlen, mert egyébként állandóan mindenki annak a veszélynek lenne kitéve, hogy hazudnak neki, és a hazugságokat csak tanúvallomásokon keresztül lehetne feltárni. A politikai-polgári állam mellett ezért léteznie kell az etikai-polgári államnak is, amelyben az emberek kényszermentes erkölcsi törvények alapján, és a felelősség feltételét figyelembevéve élnek. Ez az állam a fent leírt teokrácia visszfénye, és arra szolgál, hogy az embereket a morális kultúra oldaláról (ugyanúgy, ahogy a politikai állapot az értelem kultúrájának oldaláról) a teokrácia polgáraivá művelje ki. Ez az állam azonban a moralitás miatt csak az individuumra van tekintettel; benne senkit sem lehet hátrányos helyzetbe hozni az egész érdekére hivatkozva, mert most egy morális és nem egy természeti cél előmozdításáról van szó. Ebben az államban a törvényes hatalom (a törvényhozó akarata) a morál; a bírói hatalomnak a lelkiismeret, a választói hatalomnak a jóakarát (vagyis a morális törvény szabad tisztelete), a végrehajtó hatalomnak pedig az az elismerés felel meg, amellyel a morális törvényhez, mint egy mindenható és jóságos lény szent akaratához viszonyulunk. Ezeket a hatalmakat nem szabad a

maguk morális tisztaságában szemlélnünk, nem lehet őket ugyanúgy, mint a politika szférájában egyesíteni, hogy ily módon az emberek minden ítéletalkotásban figyelembe vehessék annak szimbólumait. Most az embernek önmagában kell megteremtenie az igazságosságot. Itt csak az etikai államha vagy a polgári státusba való felvételtől vagy elutasítástól van szó, de nincs szó büntetésről; nincsenek alattvalók, hanem csak polgárok. Ezek a hatalmak egyáltalán nem reprezentálhatók, és így az *etikai állam* külső formája csak abban állhat, hogy az emberek olyan intézkedéseket próbáljanak hozni, hogy a fontos morális igazságokat mindig életszerűen jelenítsék meg. Erre akkor kerülhet sor, ha egymás kölcsönös felvilágosítása és megerősítése érdekében megegyeznek az erény princípiumaiban, vagyis megalkotják az *egyházat*. És mivel ez nem mond ellent a politikai államnak, ezért az etikai polgárok egyúttal politikai állampolgárok is lehetnek. A politikai államnak ezért csak a vallással összekötött morál területén kell tanító tevékenységet kifejeznie, hogy ezen a téren megtegyen mindent, amit megtehet. A történelem tanúsága szerint a vallások ugyanolyan idősek, mint az alkotmányok, sőt talán még idősebbek is, mert eredetileg az ismeretlen erőktől való félelem hívta őket életre. Más helyeken már rámutattunk arra, hogy a vallás maga is segített elviselhetővé tenni az első nyers alkotmányokat, most pedig azt szeretnénk megmutatni, hogy a legjobb alkotmány sem nélkülözheti a vallást. A vallás és az egyház intézményének vizsgálata most nem tartozik a céljaink közé. Csak azt szeretnénk hozzáfűzni, hogy mivel az egyházat embereknek kell irányítaniuk, akik semmivel sem jobbak másoknál, a politika mindig uralomra tör az egyházzal szemben, és az egyháznak alá kell vetnie magát a polgári rendelkezéseknek. Ugyanakkor azonban az egyháznak (ami a tanítókat, a felvételeket és a kizárásokat illeti) függetlennek kell lennie a politikai hatalomtól, mert ez a morális törvények szabad követését próbálja elérni. Az egyház végső célja azonban, hogy az embereket úgy kezeljük, mintha teokráciában élnének (amely nagyjából olyan, mintha a természeti állapotban mindenki igazságos lenne), azt követeli, hogy csak egy egyház létezzék, amelyben minden ember az erény általános princípiumai alapján végre egyesül, és azokat az embereket, akik készek arra, hogy ezek alapján rendezzék be az életüket, nem oszthatják meg a különböző érdekek. Az eddigi tapasztalataink ugyan ellentmondanak ennek a követelésnek; és mivel az egyház tiltja az egység kikényszerítését, ezért úgy tűnik,

sohasem teljesülhet az a remény, hogy eljussunk ehhez az egyesüléshez. Az az igazság, hogy az ész sohasem lehet meghasonlott, mégis feltámasztja a reményt, és az a kijelentés, hogy minden egyházi hit alapja a tiszta morális hit, már előre vetíti a kényszer nélküli egyesülés lehetőségét. Mivel már rámutattunk azokra a veszélyekre, amelyek az egyház oldaláról az államalkotmányokat fenyegetik, ha ezeket két különböző világi hatalomnak tekintjük, ezért világos, hogy mennyire fontos, hogy mindenféle viszálykodás nélkül állhassanak egymás mellett. Eerre azonban csak akkor kerülhet sor, ha az állam csak akkor avatkozik az egyház életébe, ha annak szolgálói polgári (és nem az egyház tanítása szerinti) büntetettek követnek el. Az egyház pedig ki van zárva az államalkotmányból való mindennemű részesedésből, neki ugyanis az individuumok tanításáról és jobbtámasáról kellene gondoskodnia. Ha az egyház és az állam tiszteletben tartja ezeket a viszonyokat, akkor a kultúra gyors előrelépéseket tehet, a végrehajtó hatalom jóindulatú engedelmességre számíthat, és ha ez egyetlen ember kezében van, akkor lehetséges, hogy a polgártársak szeressék és az alattvalók alávéssék magukat neki. Az etikai állam polgáraként ugyanis az uralkodó egy szintre helyezi magát a többi polgárral, így lehet őt szeretni anélkül, hogy a neki mint végrehajtó hatalomnak járó tisztelet a politikai szférában elveszítse.

17. §

Az uralkodó nem elnyomó; a morális ember neki alárendelve teljesen szabadon él, és előmozdítja az emberi nem kultúráját.

Nem kell különösebben indokolnunk, hogy itt az uralkodót mint absztrakt személyt tekintjük. Az uralkodó természetesen megpróbálkozhat azzal, hogy megakadályozza a felvilágosodást, az embereket elnyomja, és az igaz és egyenes férfiakat üldözzé; de a végrehajtó hatalom melyik formájában nem lehet megtenni ugyanezt? A konstitúció ugyan képes arra, hogy ennek sikerét megakadályozza, de ugyanezt a monarchia is meg tudja tenni. Ha tehát eltekintünk attól, ami minden államalkotmányban megtörténhet, hogy tudniillik az adminisztráció rossz kezekbe kerül, akkor képesek lehetünk arra, hogy minden

alkotmányszerű egyeduralom esetében az alkotmány morális formájára figyeljünk, arra, hogy eleget tud-e tenni a politikai követelményeknek, hogy a vallás meg tudja-e őrizni a maga jótékony befolyását, és így az emberi nem kultúrája akadálytalan előrelépéseket tehet-e? Ha igennel válaszolunk ezekre a kérdésekre, akkor a monarchia az ész minden követelményét kielégítő alkotmánnyá válik. Hogy vajon politikailag tökéletesíthető-e, hogy csökkenthető-e a végrehajtó hatalom hibáinak befolyása, és gyorsabban megjavíthatók-e, azt majd csak a jövőbeli tapasztalat fogja megmutatni. A filozófia erről nem dönthet, ha megmutatja, hogy valami méltó az ember rendeltetéséhez, akkor már teljesítette a maga feladatát.

Ebben a tanulmányban olyan kérdésekre is kitértünk, amelyeket a cím nem követel meg feltétlenül, de a pártatlanság miatt, amely a filozófiai vizsgálatokban alapvető követelmény, ennek megbocsáthatónak kell lennie. Szükség volt arra, hogy a morál feltételeit, amelyek alapján az alkotmány megítélhető (anélkül hogy elvesznénk a részletekben), a lehető legnagyobb összpontosítással szemügyre vegyük. A célom nem az volt, hogy védelmembe vegyem az egyeduralmat, hanem egy filozófiai vizsgálatnak próbáltam alávetni. Ehhez pedig elengedhetetlenül szükségesnek tartottam, hogy a kötetlenségre vonatkozó hajlam (amely minden erőteljes ifjú szív sajátossága) szóhoz juthasson. Mivel azonban én már nem vagyok ebben a szabad, a sors által érintetlen állapotban, ezért Boetius beszédét választottam kiindulópontként. Ez alapján azt szerettem volna megvizsgálni, hogy ez a kötetlenség valóban oly boldoggá teszi-e az embereket, mint ahogy azt egy ifjú, nagyratörő tervekkel rendelkező, a kötetlenséget használó fantázia elénk vetíti. Erre a kérdésre a történelem és az empirikus emberismeret alapján válaszolhatunk. Én most megelégedtem azzal, hogy csak a legkitűnőbb és a szabadság prédikátorai által leggyakrabban idézett példákat vegyem szemügyre. Ez már elegendő volt ahhoz, hogy megmutassam: az ember nagyon elszámolja magát, ha a maga boldogságát a kötetlenségre próbálja építeni, hiszen az ember minden előrelépése és a csendes életélvezet kezdete az egyeduralomhoz kötődik. Az is megmutatkozott, hogy milyen erős bilincseket tett magára az ember, amikor a maga kötetlenségét a szükségszerűség nyomása alatt bevetette, és milyen kötelezettségekkel rendelkezik az uralkodóval szemben, aki eredetileg

az ő tulajdonát védelmezte. És aztán azt is meg kellett vizsgálni, hogy mi az, amiről az embernek, amennyiben morális lény, le kell mondania.

Az egyetlen kívánságom mármost az, hogy elemzéscim eredményeit ugyanazzal a pártatlansággal vizsgálják meg, ahogy én jutottam el hozzájuk. Amennyire kötelessége az embernek, hogy az igazságot ne saját hasznából kövesse, ugyanannyira kötelessége, hogy ne féljen attól, hogy az igazság miatt üldözni fogják. A morális szabadság az ember elidegeníthetetlen tulajdona, amit az életével kell megvédenie, ha meg akarják fosztani tőle; ezt a szabadságot azonban csak a szellem felvilágosodásával, és a szív megjavításával lehet elérni, ennek feltételei azonban csak a polgári közösség állapotában teremthetők meg. Az ember azért ismerkedik meg a saját emberi jogaival, hogy örködjön felettük és másokban is tisztelje őket; de mielőtt szert tenne ezek ismeretére, óvakodnia kell attól, hogy felpanaszolja az emberi jogok megsértését. Mielőtt az ember más embereket fel akarna szabadítani, önmagát kell megvizsgálnia, hogy morálisan szabad-e, vagy pedig az önhaszon és a büszkeség uralma alatt áll. Az ifjú, akinek szívében felébred a nagyravágyó gondolat —, szeretném megszabadítani az embereket a bilincseiktől —, vizsgálja meg alaposan, hogy valóban ezt szeretné-e. Ha azt találja, hogy a belső tudata egész halkán azt súgja neki, hogy „nem, csak azt szeretném, hogy az enyém legyen a felszabadítás dicsősége”, akkor biztos lehet benne, hogy ő maga még a zsarnoksághoz kötődik, és csak a büszkeségét szeretné megsimogatni, és igazából ő maga szeretne lenni az új zsarnok. Ha becsületes polgárként a saját és a mások javát próbáljuk előmozdítani, akkor mindenekelőtt arra kell törekednünk, hogy jó emberekké váljunk, és a morális szabadságunkat, az örömök és a vágyak csábításának legyőzésével a cselekedeteinkben juttassuk kifejezésre, és csak akkor szabad arra törekednünk, hogy más emberek is élvezhessék a jogok örömét, ha meg vagyunk győződve róla, hogy képesek vagyunk a példamutatásra. Csak ez alapján lehetünk biztosak benne, hogy semmit sem teszünk rosszábbá, mint amilyen volt; az emberséget, amelyet magunkban kialakítottunk, másokban is megpróbáljuk kialakítani, és minden vállalkozásunkban azzal a bátorsággal cselekszünk, amelyet az evangélium tanítója követel tőlünk: „Ne féljete azoktól, akik a testet megölik, a lelket azonban nem tudják megölni.”²⁸

A nép forradalma azt jelenti, hogy a nép erőszakkal a nagykorúság jogába helyezi önmagát, és megpróbálja felszámolni a közte és az előkelők közötti jogi viszonyt. A forradalom előzőekben megadott fogalma, hogy tudniillik ez nem más, mint egy állam alapvető berendezkedésének átalakítása, úgy pontosítható, hogy az alkotmány megváltoztatásának a forradalom kiváltóinak érdekét kell szolgálnia, vagyis a nép forradalmának célja nem lehet más, mint az alapalkotmánynak a nép érdekében álló átalakítása. Ezen a ponton meg kell különböztetnünk a *nép forradalmát* a *nép közreműködésével létrejövő forradalomtól*. Az utóbbi esetben a nép tudatlanságból, a csalódástól vezettetve, még a saját hátrányára is kirobbanthat egy forradalmat, ebben az esetben azonban nem mondhatjuk, hogy a nép kirobbant egy forradalmat, hanem csak azt, hogy a népet felhasználják egy forradalomra. A nép forradalmát (amely a nép konstitucionális jogainak átalakítására irányul) ugyanakkor nem szabad összekeverni a lázadás-sal, amely megtagadja az uralkodóval szembeni engedelmességet, anélkül hogy a kormányzat átalakítására törekedne, vagy a felkeléssel, amely a kormányzat nyomasztó előjogainak, származási kiváltságának és dűlyfösségének megszüntetésére irányul. A forradalmat nem lehet megítélni a külső jogok alapján, hiszen ezek szembenállnak a forradalommal, de a forradalomnak a moralitást mint a legmagasabb instanciát el kell ismernie, és előtte felelősséget kell vállalnia; a nép forradalmát ezért nem lehet egyértelműen megítélni. A forradalmat morális szempontból és általános értelemben akkor kell indokoltnak tekintenünk, ha az emberi jogok csak rajta keresztül juthatnak érvényre. A népet kollektíve megillető emberi jogok azonban szükségképpen egybeesnek a felvilágosodásra vonatkozó joggal. Az összes többi jog ugyanis személyes, és a forradalomra gyakorolt hatása mindenekelőtt a nép felvilágosításától függ. A nép kiskorúsága azonban a nép saját hibájának tudható be, és ezért sohasem tekinthető jogszerűnek ez a forradalom, amely a nép elnyomása miatt robban ki. A népnek ezt a hibát úgy kell jóvátennie, hogy a saját engedékenységet a maga erőfeszítéseivel próbálja helyettesíteni, így olyan eszközök birtokába juthat, amelyekre feltétlenül szüksége van a felnőtté váláshoz. Ha tehát a népet meg akarják akadályozni abban, hogy felvilágosítsa magát,

akkor a lázadás jogos, és ha ezek a nehézségek az alkotmányból származnak, akkor az alkotmány megszüntetésére irányuló szándék is jogos. Az előkelők külső érdemei és szerencsejavarai, amelyeket részben az előkelőségüknek köszönhetően szereztek, még nem jogosítanak fel a forradalomra, mert ezek igazából nem akadályozzák az emberi jogok érvényesülését. Vagyis a forradalomra igazából csak azok az érdekek jogosítanak fel, amelyek valóban szembenállnak az emberi jogok megnyilvánulásaival. Ha a nép számára a munka annyira nyomasztó, hogy semmi ideje sem marad arra, hogy bármi emberit tegyen, és a körülmények olyanok, hogy a nép az igavonó állat ostobaságának szintjén sínylődik, akkor megvan a joga a forradalomra. Ezt a jogot azonban a nép nem egykönnyen tudja a maga szolgálatába állítani, és az előkelők biztonságban lennének, ha az embernek csak a jog iránt lenne érzéke, de nem lenne érzéke a vallás iránt. Ezt a népet Isten a vallás útján kivezeti a szolgaság állapotából.

A nép forradalma politikailag mindig lehetséges. Azok a megfontolások, amelyek a forradalom jogszerűségére vonatkozó politikai lehetőségeket mérlegelik, a nép esetében elesnek. A nép bármikor belefoghat egy forradalomba, de ez még nem jelenti azt, hogy mindig igaza lenne. Nem könnyű elképzelni azonban olyan esetet, hogy a nép forradalmat robbantana ki anélkül, hogy igaza lenne, mert népként csak akkor kezdhet bele egy forradalomba, ha már előzetesen valamiféle egyetértés uralkodik benne. Ez az egyetértés azonban csak a forradalom szükségességének belátása alapján jöhet létre, ez pedig már feltételezi, hogy a nép nagyon is tudatában van a saját jogainak. Az alaptételek tekintetében még a filozófusoknak sem sikerült egyetértésre jutniuk, és ezért ezt a néptől sem lehet elvárni. De mivel a lehetséges egyetértésnek az a feltétele, hogy általános érvényű princípiumokból induljunk ki, ezért a nép, ha egyetértésben akar cselekedni, csak az ember morális természetéből vagy a jogra vonatkozó érzékéből indulhat ki.¹⁶ A

¹⁶ Az ember morális természete a nép számára eddig mindig általánosan érvényes princípium volt, és nagyfokú ügyességre van szükség a filozófiában, sőt a szofisztikában (mert hiszen, ahogy egyesek bizonyítottak látják, a filozófia semmi, ha a szó tulajdonképpeni értelmében csak filozófia) ahhoz, hogy ezt a princípiumot elégtelennek találjuk, mert nem a pusztá szavakban áll, hanem

történelemben (amennyire én ismerem) aligha találhatunk még egy példát, amelyben a nép valóban öntevékeny lett volna, és nem valamilyen külső célra használták volna fel.

Ha igaz, hogy minden nép feltartóztathatatlanul halad a saját nagykorúsága felé, akkor azt is mondhatjuk, hogy tulajdonképpen minden nép forradalomra készül. Azt azonban nagyon is elképzelhetőnek tartom, hogy az alkotmány hozzá igazodhat a nagykorúság különböző fokozataihoz, és így elháríthatja a tulajdonképpeni forradalmat; az alkotmány így lépésről lépésre, szinte észrevétlenül kapja meg a maga igazi, morális formáját. Úgy, ahogy a népről elmondhatjuk, hogy ő maga az oka a saját kiskorúságának, úgy a kormányzatról is elmondhatjuk, hogy ő az oka minden forradalomnak, mert nem alkalmazkodott a nagykorúsághoz, és nem tartotta tiszteletben az emberi jogokat abban a mértékben, ahogy a nép azt megkövetelte volna. El lehet képzelni persze olyan esetet is, hogy a felvilágosodás az előkelők körében hanyatlóban, a nép körében viszont fellendülőben van. Ez aztán szükségképpen vezet ahhoz, hogy a nép fellázad azokkal a jogi viszonyokkal szemben, amelyeknek már semmiféle morális alapjuk sincs, és ez maga után vonja az alkotmány megdöntését, miközben meglehet, hogy a nép még nem érett a polgári szabadságra. Ezt nevezhetjük az állam mint állam hanyatlásának; ha a nép már nem tudja tisztelni a maga kormányzatát, de ugyanakkor még nem tud jobb kormányzatot adni önmagának, akkor gyakran egy másik nép uralma alá kerül. Anélkül hogy erőszakot követnénk el a történelemmel szemben, meg lehet mutatni, hogy a birodalmak széthullásának hátterében mindig az áll, hogy az uralmon lévők felvilágosodása nem

valami olyasmi, amit az ember kiolthatatlanul magában érez és jelez, és ezért a filozófusok minden ellenvetése ellenére is elhiszik. Ha elolvassuk a filozófusok, különösen néhány újabb filozófus véleményét a szabadságról és a moralitásról, akkor az emberben az a félelem keletkezik, hogy mindkettőt problematikussá teszik a nép számára, mert már sokan hivatkoznak az ő tudatára, amely legalább a szabadságot (amely nélkül a moralitás pusztá szembélyvesztés lenne) nem érzi igazából. Ezért nagyon is lehetséges lenne az, hogy ami a filozófiának nem sikerült a *következtetéseken* keresztül, vagyis az, hogy a szabadságról eloszlasson minden kételyt, végül a *kontagionon* keresztül létrejöjjön, amely a filozófusokból vagy a szofistákból kiindulva a nép körében is elterjedne.

áll arányban az alattvalók felvilágosodásával. Számomra úgy tűnik, hogy ezt az aránytalanságot nem a nép célként kitűzött elbutításával, hanem csakis az előkelők nagyobb bölcsességével lehet megszüntetni. Mert még akkor is, ha az igavonó állathoz illő butaságot a fáraói okossággal próbálják kikényszeríteni, az emberekben mégis mindig megmarad az istenség gondolata, amely (miután Mózes felébresztette) minden emberi okosságot megszegyenít, és mindenféle udvari művészet alulmarad azokkal a csodákkal szemben, amelyeket az ember morális természete vált ki. Ha az előkelők és a nép felvilágosodása mindig párhuzamos maradna, akkor a nép forradalma sohasem lenne lehetséges, de lehetséges lenne a nép általi forradalom, ami azt jelentené, hogy az előkelők felhasználják a népet.

Amíg tehát az előkelők a népet nem akadályozzák meg a felvilágosodásban, és a saját felvilágosodásuk túlsúlya miatt megőrzik a maguk fölényét, addig a nép nem fog forradalmat kirobbantani. Ezt azonban nem lehet örökké fenntartani, mert a felvilágosodásnak van egy olyan szintje, amelyen a bölcsesség és a tudomány előrehaladása a végtelenségig lehetséges, ez a szint az emberi jogok teljes ismerete. (A felvilágosodás beteljesülése azt jelenti, hogy a butaság eljutott a maga végső határaihoz.) Az ember erre a szintre felkapaszkodva ugyan még messze nem érte el a maga kiteljesedését, sőt, csak most válik képessé arra, hogy megkezdje a maga igazi művelődési folyamatát, de már ismeri a saját méltóságát, és megpróbál eszerint cselekedni. Még nem ismeri teljesen az emberiség számára fontos dolgokat, de már rendelkezik az ezek megismeréséhez szükséges fénnel. Még nem ismer fel mindent, de már elég felvilágosodott ahhoz, hogy mindent fel tudjon ismerni, ha ez összhangban van az erőivel, és képes ellenállni a felkínálkozó tévedéseknek. A felvilágosodás nem teszi morálisan jóvá az embereket, hanem csak abba a helyzetbe hozza őket, hogy fel tudják ismerni a jót. Csak megvilágítja nekik azt az utat, amelyen a morálnak kell vezetnie őket. Ez tehát az a legmagasabb szint, amelyről már nem lehet tovább lépni egy magasabb fokú nagykorúságban reménykedve. Ha egy nép eljutott erre a szintre, akkor két eset lehetséges: az előkelők ettől elmaradtak, és akkor visszaéltek a jogaikkal, vagy az előkelők is eljutottak erre a szintre, akkor viszont igazságtalanságot követnek el, ha a népet erőszakkal a kiskorúság állapotában próbálják tartani. A szóban forgó két fél meg fog egyezni egymással, és létrehoznak egy olyan

morális államalkotmányt, melynek alapján polgárokként békében fognak tudni élni egymással, betartva az igazságosság törvényeit. Boldog az az állam, amelyben az előkelők (az előrehaladó felvilágosodás körülményei közepette) igazságosak a néppel, és a népet a felvilágosodás szellemében kezelik (amelyet így maguk is előmozdítanak). Ebben az államban a *forradalom* a bölcsesség által kiváltott és irányított *evolúcióvá* alakulhatna át.

Vannak olyan szerzők, akik a felvilágosodás számlájára írják az összes forradalmat, és igazuk is van, ha képesek arra, hogy a forradalmat kellő élességgel elválasszák a lázadástól. Mert azoknak, akik a forradalmat megvalósítják, viszonylag felvilágosodottabbaknak, ha nem is jobbakkak kell lenniük. Ezek a szerzők azonban tévednek, ha azt hiszik, hogy a felvilágosodást emberi erőszakkal meg lehet állítani, és vissza lehet fordítani.

Azok, akik úgy gondolják, hogy a felvilágosodás nem árthat az előkelőknek, úgy érvelnek, hogy ha az előkelők igazságosak, ha a kormányzatok morális szempontok alapján cselekednek, akkor az (a felvilágosodásnak köszönhetően) nekik sem árthat, hanem egyértelműen használni fog; arra számítanak, hogy az előkelők és a kormányzatok ezt az igazságot fel fogják ismerni, meg fogják beszélni egymással, és ezzel összhangban fognak cselekedni. Annak a nemesembernek, aki tiszteltben tartja az emberi jogokat, sohasem kell félnie a felvilágosodástól, és éppúgy annak a fejedelemlennek sem, aki kötelességből kormányoz, de a felvilágosodás következtében mégis mindketten elveszítenek valamit, mégpedig azért, mert amit korábban a fennköltség és a kegyelem lengett be, az most pusztán kötelességgé fog megjelenni. Az igazi előkelőket és a lelkiismeretes fejedelmeket azonban ezért a veszteségért kárpótolja az az öröm, hogy hozzá hasonlóakkal van dolga; és ezért az etikett mindenféle aggályán túllépve, élvezheti a valóságos összetartozás örömét. Ez az öröm hasonló lehet annak a gyámnak az öröméhez, aki a védcét felszabadítja a gyámság alól, és cserébe igazi barátot kap. A felvilágosult nép sohasem fogja elfelejteni, hogy a nép és az előkelők közötti különbség, amely a polgári társadalom kiindulópontja és következménye, a felvilágosodás forrása; a polgári társadalom nélkül ugyanis semmiféle művelődés nem lehetséges. A morál álláspontjából kiindulva nem lehet vitatni a felvilágosodás értékét, csakis az önhaszon szempontjából jöhet létre a két szembenálló fél. A felvilágosodás

ellenfelei és szószólói külön-külön csak keveset érhetnek el, mert a felvilágosodást sem megadni, sem elvenni nem lehet. Még a felvilágosodás útjába helyezett akadályok is, amelyekről azt hiszik, hogy feltartóztatják azt, csak arra szolgálnak, hogy egyrészt az emberek gyengéit, és másrészt a felvilágosodás megőrzésének cseleit közelebből megismerjük. Az emberiség a gondviselésnek köszönhetően feltartóztathatatlanul halad a maga célja felé; egyetlen ember sem mondhatja, hogy eddig, és ne tovább!

Ha abból, ami egy dologból létrejön, levezethető a dolog célja, akkor a polgári társadalom célja csakis a felvilágosodás lehet. Minden olyan kísérlet, amely a boldogságot az államalkotmány céljává próbálja tenni, kudarcba fulladt, mégpedig szükségszerű okok miatt. A boldogsághoz hozzátartozik, hogy az ember ugyan önmagának köszönheti, de azért másokat is boldoggá tehet. Az idegen segítséggel elért boldogság azonban ellentmondást foglal magában, mert a függőséghez kötődik, ami nem egyeztethető össze vele. A felvilágosodás célja nem az, hogy a népet boldoggá, hanem az, hogy igazságossá tegye. A forradalom nem a boldogság, hanem az igazságosság megteremtésére irányul. Ha a nép azt kívánja, hogy olyan jól menjen a sora, mint a körében élő előkelőknek, akkor csak irigy, de nem felvilágosodott. Azt a népet, amely megpróbálja megdönteni az előkelőket, csak a bosszúvágy vezérli, de még nem a felvilágosodás. A felvilágosult nép a legmagasabb méltósággal rendelkezik, egy morális lény méltóságával, és erről a szintről nem lehet többé letaszítani. Ez a nép abban leli örömét, ha minél többen eljutnak erre a szintre.

A felvilágosodás az emberiség számára elérhető cél, és hamarosan el is fogja érni. Ennek előmozdítása minden ember kötelessége, és ezért minden ember képes is erre. Az ember sohasem tékozolhatja el a maga méltóságát, és sohasem kótyavetyélheti el a maga tehetségét; mindig a helyeset kell keresnie, és sohasem a hasznosat. Meg kell tanulnia lemondani arról, amit a szerencse megtagad tőle, és arra kell törekednie, ami a saját hatalmában áll; száműznie kell a szívéből azt a büszke gondolatot, hogy képes az emberek boldogítására, és annak a nehéz kötelességének kell eleget tennie, hogy másokkal szemben igazságos legyen. Ha azt hiszi, hogy fontos igazságokat sikertült felfedeznie, akkor mondja el a többi embernek, hogyan találta meg őket, és hogyan értelmezi őket, mindenféle hivalkodó félnépszerűség és dacos aránytévesztés

nélkül. Az ítéletet azonban másoknak kell átengednie; és ha végül mégis kiderül, hogy elhibázta az igazságot, akkor is meg lehet az az érzése, hogy igaz ember módjára cselekedett! Még ebben az esetben is hozzájárult a nép felvilágosításához, és a legmagasabbrendű forradalom előmozdításához, amely abban áll, hogy a polgári alkotmány forrása és célja az igazságosság és a szeretet, és ne az öncélú haszon és pompa legyen.

IV. Orvostudomány és filozófia

1794 elején Erhard nehezen felmérhető, de mégis súlyos szakmai és gondolkodói válságba került. Lassan be kell látnia, hogy nincs esélye arra, hogy filozófia-professzori állást kapjon. Még 1792 nyarán történt, hogy Erhard elküldte Reinholdnak az orvostudományi disszertációját, tizenkét példányban, azzal a kéréssel, hogy ossza szét a jénai ismerősei körében. Már ebben a levélben is felbukkant némi mentegetődzés: „Benne maradt néhány nyomdai hiba, amelyek azonban nem lehetnek zavaróak. Mivel olyan hamar, ahogy lehetséges, szeretnék pályára kerülni, ezért a disszertáció a kifejezést tekintve a sietség és a szükség műve.”³⁰ Nem sokkal később (1792. november 11-én) Reinhold a következőket írja: „Itt küldöm vissza Önnek a latin nyelvű életrajzát. Ön biztosan azért küldte el ezt nekem, mert kíváncsi volt az ítéletemre.”³¹ A történeti kérdés az, hogy hogy viszonyul egymáshoz a disszertáció és az említett életrajz. Véleményem szerint szinte biztosra vehető, hogy egy és ugyanazon dokumentumról van szó. (Bár némileg furcsa, hogy Reinhold visszaküldi az életrajzot, hiszen jó okkal feltételelezhette volna, hogy Erhardnak maradt példánya.) Reinhold reakciója szokatlanul kritikus: „Nem értem, hogy jutott eszébe, hogy a vallásra, a filozófiára és a gyógyszerianra vonatkozó ítéleteit ezeknek az embereknek, és ráadásul ebben a formában egyszerűen odavesse. [...] Egy olyan férfiúnak, akinek ennyi mondanivalója van a tanult világ számára, mint Önnek, kedves Erhardom, nem szabad keresnie a paradoxon látszatát, ha már elkerülni nem is tudja teljesen.”³² Ezután következik egy passzus, amely azt mutatja, hogy Reinhold egyszerűen megijedt. „Mivel Ön, ahogy a leveleiből látom, arra készül, hogy akadémiai pályára lépjen, ezért Önnek

a nézeteit gondosabban kellene megjelenítenie, ha nem akarja azt, hogy a szabad állások kapui bezáródjanak Ön előtt.”³³ Az üzenet egyértelmű: ez a disszertáció (vagy életrajz) nem alkalmas arra, hogy akadémiai karrierje nyitánya legyen! Erhard jól megértette Reinhold választát: „Úgy gondolom, hogy az Ön életrajzra vonatkozó ítélete helytálló, hagytam, hogy egy fennhéjázó hangulat félrevezessen. Ez a hangulat azonban sajnos még most is bennem van, és senki sem tudja a *difficile et satyram non scribere*-t [...]”³⁴ Némileg később Erhard ezt írja: „Én [...] már feladtam azt a tervemet, hogy tanári állást szerezzek magamnak.” (Ezután a levelezésben következik egy kb. féléves szünet. Közben Erhard mindent egy lapra tesz fel: Amerikába készül kivándorolni.) Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Erhard a disszertációjával (és az életrajzával) nemcsak az orvosdoktori címet szerette volna elnyerni, hanem egyetemi karrierje nyitányának is szánta. A gyógyszerészet és a filozófia azért került egymás mellé, mert Erhard tulajdonképpen az orvostudomány filozófusaként szeretett volna fellépni.³⁵ 1793. augusztus 18-án, amikor lassan biztossá válik Reinhold Jénából való távozása, Reinhold magától tér vissza Erhard esetleges jénai kinevezésére. „Ön nagyon is tisztában lehet azzal, hogy milyen véleményem van Önről, így arról is meg lehet győződve, hogy azt szeretném a legjobban, ha a jénai katedrát Ön kapná, és tudom, hogy Önnek is éppen ez a kívánsága [...]. Ezért elkezdtem gondolkodni azon, hogy mit tehetnék az ügy érdekében, és arra a belátásra kellett jutnom, hogy nagyon keveset.”³⁶ Erhard erre rövid levélben válaszol: „Szeretném kisegíteni Önt a zavarából, és közölni Önnel a saját döntésemet. [...] Nem szeretnék Jénába menni, amíg nem tettem magam annyira ismertté, hogy professzúrárt kaphatnék, és mindenképpen szeretnék még két évet várni, mielőtt bármit is megpályáznék. Ami nekem nagy fájdalmat okozott, az az volt, hogy a szépművészeteket teljesen száműzték Jénából, mert úgy hírlík, senki sem mer erről a témáról előadásokat tartani.”³⁷ Ez a passzus megérdemelne egy külön tanulmányt. (1) Erhard szemmel láthatóan elfogadta Reinholdnak azt a korábbi érvét, hogy még nem eléggé ismert a professzori kinevezéshez. (Ha viszont megnézzük a korabeli jénai filozófia-professzori kinevezéseket, akkor azt láthatjuk, hogy általában olyan ismeretlen embereket neveztek ki, akik a pályájuk kezdetén álltak; igaz, hogy általában már volt legalább egy könyvük.) Erre hivatkozva Erhard önérzetesen elutasítja Reinhold esetleges „fáradozásait”. (Nem

tudjuk persze, hogy Reinholdnak lett volna-e javaslattételi joga, hivatalosan vagy félhivatalosan.) (2) Az utolsó mondat pedig nem teljesen őszinte: ha volt a filozófiának olyan területe, amelyhez Erhard nem értett, akkor az az esztétika volt, még akkor is, ha maga viszonylag jól zenélt és rajzolt. A mondat azt sugallja, hogy még számára is sokkal fontosabb a jénai egyetem általános érdeke, mint az ő személyes sorsa. Ezzel (1793 végére) végleg megghiúsultak Erhard filozófia-professzori álmai. Erhard gondolkodói jelentőségét azonban jól mutatja, hogy ezt a tapasztalatot megpróbálta filozófiailag feldolgozni. A kiindulópont Reinholdnak az a kritikai megjegyzése, hogy nem szabad a paradoxonokat a végtelenségig feszíteni. Erhard maga erre némi daccal a következőket válaszolta: „Az az új, amit én a világnak el tudok mondani, libiztosan nagyon régi, és néhány szóban összefoglalható: »Az igazságok nem más, mint megszokás, az államművészetek nem más, mint állattenyésztés, a vallások nem más, mint babonáság, a filozófiák nem más, mint disputa-művészet.« Ez minden, amit el tudnék mondani azoknak, akik – némileg túlzott követelményeket támasztva – felkérdezni próbálnának.”³⁸ Nem lehet kérdéses, hogy ezek a rezignációra utaló mondatok egy mély szkepticizmus felé mutatnak. Ez az új alapállás vezet a Reinholdtól való végleges elforduláshoz. (1796. január 3-án Erhard lakonikus rövideggel ezt írja Reinholdnak: „Az általánosérvényű princípiumról szóló vitában már nem veszek részt.”³⁹). Erhard sohasem közölte nyíltan Reinholddal, hogy az alaptételre vonatkozó kérdésnek még a megfogalmazását is elhúzótnak tartja. Ennek az új filozófiai koncepciónak a keretei 1794 nyarán kezdenek kirajzolódni; az is érdekes, hogy erről Erhard már nem Reinholdnak, hanem egy másik Reinhold-tanítványnak, Niethammernek számol be, méghozzá két, meglehetősen rövid levélben. Június 12-én Erhard még a következőket írja: „Addig nem tételek a szkepticizmustól, amíg nem vagyok szofista. Mondhatunk, amit akarunk, az mégis csak igaz, hogy a szkeptikusnak kételkednie kell a saját létezésében; mert ha minden kauzális viszonyt megszüntet, akkor önmagáról sem alakíthat ki elgondolható fogalmat [...]. Ebben a tekintetben a szkeptikusra fordított erőfeszítés hiábavaló, és a filozófia semmit sem tehet egy olyan emberrel, akivel az általános emberi érzés semmit sem tud kezdeni.”⁴⁰ 1794. augusztus 6-án pedig már a következőket írja: „Elkészültem a filozófiáról szóló írásom tervezetével, amely Arkészilaosz címet kapta, és nagyrészt levelekből és beszélgeté-

sekből fog állni. [...] Nagyon remélem, hogy le fogok tudni számolni az összes rendszerrel, és a szkepticizmust minden elmélettel szemben győztessé tudom tenni, de aztán a szörnyű magányában mégsem akarom magára hagyni, hanem a gyakorlati filozófia felől próbálom vigasztalni és megsegíteni.”⁴¹ Ez a könyv természetesen nem készült el, de elkészült egy nagyon fontos és kompakt része. A szkepticizmus Erhard számára az önmagunkról kialakított fogalom kétségbevonását jelenti; ennyiben nemcsak a reinholdi koncepció cáfolata, hanem Fichte tudománytanáé is. De miért van szó akkor az orvostudományról? Ha az én vagy a tudat minden tudás bázisa, akkor ebből kiindulva az egyes tudományokat is meg lehet alapozni. Erhard elismeri, hogy nincs és nem lehet más bázisunk, de ha ennek a bázisnak a létezését sikeresen kétségbe tudjuk vonni, akkor a tudományok is megalapozhatatlanok lesznek. Így néz ki a következetes szkeptikus filozófia. Reinhold nem látta át ennek a programnak az alapszerkezetét és az alapirányát. Jól észreveszi azonban, hogy ez az írás elsősorban filozófiai dolgozat, és nem hogy nem sorolható az orvostudomány körébe, hanem kimondottan rossz fényt vet rá. „Az Ön kitűnő [...] tanulmánya a *Merkur* című folyóiratban az önálló gondolkodók kis csoportjában Önnek megbecsülést fog szerezni, de Önnek mint orvosnak határozottan ártani fog.”⁴² És megint következik a jól ismert atyai tanács: az embernek nem szabad tönkretennie a saját hírnevét. Erhard viszont (valószínűleg) azt várta, hogy Reinhold mérlegre fogja tudni tenni e filozófiai útkeresés jelentőségét. Mivel erre nem került sor, Erhard újra – és most már végleg – elhagyatva érezte magát.

Az orvostudományról¹⁷
(Arkeszilaosz levele Ekdemuszhoz)¹⁷

A consultatinone Medicorum conservatorum libera nos Domine!
(G. Harvey)

Kedves Ekdemuszm, te abban reménykedsz, hogy az orvostudomány tanulmányozásából vígaszt meríthetsz, miután megmutattam neked a filozófia gyengeségeit. Azt hiszed, hogy az orvostudomány a tapasztalatra épül, az emberiségnek sok hasznot hajt, és a művelőinek megbecsülést és gazdagságot biztosít. — Ezek közül az előnyök közül csak az utóbbiak valóságosak, a többi csak a te képzeletedben létezik; ha ezt sikerülne bebizonyítanom neked, akkor már bíznék annyira a szívedben, hogy feltételezzem: nem fogod osztani a nagy tömeg tudatlanságára épülő bizalmat. Az orvostudománynak így nem maradna más előnye a filozófiával szemben, mint az, hogy könnyebben lehet belőle meggazdagodni. Ebben az előnyben azonban osztozik az uzsorával és a csalással. Nézzük tehát pontosabban, miben is állhat az orvostudomány előnye. Te biztosan egyet fogsz érteni velem abban, hogy egy tudománynak más tudományokkal szembeni előnye háromféleképpen értelmezhető: a bizonyosság, a haszon és az élvezet alapján. Így tehát nézzük először azt, hogy az orvostudomány tud-e bizonyosságot nyújtani.

Valamely tudomány bizonyosságát mind az észen, mind a tapasztalaton keresztül fel lehet ismerni; az észen keresztül, amennyiben egy tudományban minden kijelentés bizonyítva van, és a fogalmai érthető formában fekszenek előttünk; a tapasztalaton keresztül, amennyiben teljesíti azt, amit ígér, és az előrejelzéseit bekövetkeztetik. Nézzük meg, hogy az orvostudomány az egyik vagy a másik tekintetben megállja-e a helyét.

Várhatunk-e bizonyosságot egy olyan tudománytól, amely még arra is képtelen, hogy a maga tárgyáról világos fogalmat alakítson ki magának? Az orvostudomány tárgya — ezt valószínűleg be fogod látni

¹⁷ Ez a dolgozat egy még meg-nem-jelent nagyobb írás része: *Arkeszilaosz, vagy az igazságról és a tévedésről*.

– maga a beteg ember. Azt, hogy egy ember nem egészséges, mindenki be fogja látni, és ő lesz az, aki ezt a leginkább észleli. De arról, hogy miben különbözik a beteg belső állapota az egészséges ember belső állapotától, eddig nem is próbáltak számot adni, vagy beérték pusztá hipotézisekkel. Mindazok a kifejezések, amelyek alapján leírjuk a betegséget, meghatároznak egy *érzést*, vagy valamit, ami kívülről kerül az érzékekbe, és nem tekinthető a test belső *állapotának*. Az olyan szavak esetében, amelyek bizonyos állapotokat próbálnak meghatározni, például a gyulladást, az orvosok nem tudnak egyetérteni abban, hogy hogyan kellene értelmeznünk. De van egy olyan szó, amely (ha a fogalmát az orvostudományban ugyanolyan jól meg lehetne határozni, mint a természettudományokban) az általa jelölt kijelentések korlátozásának pontos meghatározásával alkalmas lehetne a beteg állapot leírására: ez a *funkció* szó. Ha tudnánk, hogy melyek a test tulajdonképpeni funkciói, és ha ezeket pontosan el tudnánk választani az akcióktól, akkor a beteg állapotot könnyen megmagyarázhatnánk a funkciók sérüléseivel. De menj csak, és kérdezd meg az orvosokat, hogy mit értenek az akciókkal szembeállított funkciók kifejezése alatt?

Lehet, hogy ez a nehézség mindössze abból ered, hogy a betegség *általános* fogalmát kellene megadnunk. Vajon ugyanilyen zavarban vagyunk, amikor a *különös* betegségeket kell felismernünk? Semmi esetre sem! Kérj meg egy orvost, hogy írja le neked egy betegségben szenvedő emberi test belső állapotát; fel fogja sorolni neked az összes jelenséget (symptomata), amelyek a betegséget jellemzik, és talán még azt is állítani fogja, hogy valami megtámadta a máját vagy a mellkast, de egyetlen szót sem fog szólni azokról a változásokról, amelyeknek a test belsejében végbe kell menniük ahhoz, hogy létrehozzák ezeket a jelenségeket. Kérdezd meg tőle, hogy az emberi test mely funkciójának kell meghibásodnia ahhoz, hogy létrejöjjön a láz? Ha annyira elbizakodott lenne, hogy elkezdene valamit felmondani, akkor ne hagyd magad megtéveszteni! Azonnal tudok ajánlani neked egy híres szerzőtől egy olyan orvostudományi könyvet, melyben homlokegyenest az ellenkezője áll. Az orvos sokkal boldogabb lenne, ha a vízkor után érdeklődtél volna, ebben az esetben ugyanis meg tudna adni három nagyon valószínű esetet, amely alapján el lehetne gondolni a beteg test belső állapotát. De a szerencséje máris véget érne, ha azt kérdeznéd, hogy közülük melyik az, amelyiknek egy adott beteg esetében fel kell lépnie.

A betegségek ilyen filozófiai magyarázatát valószínűleg nem szükséges és nem is szabad megkövetelnünk ahhoz, hogy a gyógyszerek gyógyító hatásáról a különböző véletleneken keresztül tapasztalatokat szerezzünk: csak olyan leírásokat követelhetünk, amelyek pontosan meghatározzák a véletlent, és lehetővé teszik az újrafelismerését. Vagyis azt a mintát próbáljuk érvényesíteni, ahogy a természettörténetben leírjuk a növényeket vagy az állatokat. De az orvosok még ilyen leírást sem tudnak adni a betegségekről. Nem akarjuk a szemükre vetni, hogy mindeddig nem sikerült olyan leírást adniuk a lázról, amely minden betegségre (amelyet ők sorolnak ebbe a csoportba) illene. A dolog túlzottan jól ismert, és elvesztette a maga feltűnő jellegét. Üssünk fel véletlenszerűen egy tankönyvet, és nézzük meg, mit találunk benne.

Éppen Sullen tankönyve van előttem, és felütöm az apoplexiánál. A magyarázat a következőképpen szól: „*Motus voluntarii fere omnes immuniti, cum sopore plus minus profundo superstire motu cordis et arteriarum.*” Ez alapján a leírás alapján a részeg emberről is azt gondolhatnánk, hogy szélütés érte. És aztán a fajtái: *apoplexia sanguinea* és *apoplexia sarosa*. Ha mindkettőt a szélütés különös esetének tekintjük, akkor nehéz lesz összekapcsolni őket, hiszen az orvos az egyik esetben vérzést, a másikban nedvességet észlel a fejben. Ha az egyiket vagy a másikat az szélütés okának tekinthetnénk, akkor a szélütés fajtái nem különböznenének egymástól, éppúgy, ahogy a súly sem változik attól, hogy a jobb vagy a bal kezünkkel tesszük a mérlegre. Na igen, de a gyógymód! Ez igazából nem is lehetséges, mert ha a szélütést egy ok hozta létre, akkor már nem lehet meggyógyítani ennek az oknak az eltüntetésén keresztül, hiszen ez az ok már kifejtette hatását. Magát a hatást kellene megszüntetnünk, ha a betegséget meg akarjuk gyógyítani, de itt olyan hatásról van szó, amely csak addig marad fenn, amíg az oka, a vér vagy a szérum jelen van. Az egyetlen mód, hogy a szélütés mint sajátos betegség jellegét meghatározhassuk, az, hogy a vér és a szérum kiáramlását tekintjük annak az oknak, ami miatt a szélütést nem lehet megszüntetni. (Mint ahogy például egy seb sem tud begyógyulni, ha egy idegen test van benne, de ugyanakkor e test eltávolítása sem jelenti a seb automatikus gyógyulását.) Ekkor azonban a gyógyítást tekintve a szélütés nem lenne sajátos, hanem csak bizonyos előkészítést követelne meg, és a gyógyításnak csak ezután állhatnánk neki. De ki mondta az orvosoknak, hogy a vér vagy a szérum nyomása az oka a szélütésnek? Az anatómia?

Semmi esetre sem! Bieussennél, Morganinál és Penadanál (constituzioni epidemiche di Padua) olyan példákkal találkozunk, amelyek ennek az ellenkezőjét bizonyítják. „Az a tapasztalat, hogy az agy a rá kifejtett nyomás hatására elkábul.” Ez azonban csak az aluszékonyságot magyarázná meg, de nem szélütést. Vagy lehet, hogy ez a kettő egy és ugyanaz a betegség? A tapasztalat ennek az ellenkezőjét mutatja, és az orvosok is meg szokták őket különböztetni egymástól. Fontos lenne ezek után még rámutatni az apoplexia atrabiliaria, traumatica, venenata, mentalis, suffocata közötti különbségekre? Szinte kedvem lenne hozzá, hogy összeállítsam neked azoknak a különös okoknak a katalógusát, amelyeket az orvosok e betegség számára kiagyaltak, ha nem kellene félnem attól, hogy a kelleténél dühösebben mutatnám meg neked az orvosok tudatlanságát.

A fő kérdést, amelyről szó van (hogy csak röviden vázoljam a betegségek pontos meghatározásának programját), az orvosok által kiadott tankönyvek, mint például Loucquet, még csak nem is érintik. Ez a kérdés a következő: vannak olyan önálló, nem pusztán a különös véletlenekből összeállított betegségek, amelyek olyan sajátos karakterrel rendelkeznek, hogy ezek szükségessé tennének egy a patológiától elkülönített orvostudományi diszciplínát, amelynek feladata az állati test funkcióiban fellépő lehetséges zavarok vizsgálata? Ez a diszciplína lenne a noszológia. Ha mindent vissza lehetne vezetni az egészséges létezéshez szükséges funkciók zavarára, és ha ebből a beteg test minden jelenségét le tudnánk vezetni anélkül hogy a betegségek esetén az egészséges testtől teljesen idegen állapotot feltételeznénk, akkor patológiáról beszélünk, de nem noszológiáról. Csak akkor, ha a beteg emberi testen olyan jelenségek mutatkoznak, amelyeket nem lehet az egészséges állapot pusztá megzavarásaként felmutatni, válik szükségessé a noszológia, amely így a patológiától elkülönített területté válik. Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy vannak ilyen betegségek (mint például a himlő és a légúti fertőzések), de még egyetlen orvos sem vállalkozott arra, hogy ezeket elválassza a patológikus véletlenektől, és kidolgozzon egy igazi noszológiát. A patológikus véletlenek, mint például a szervek hibái, az általános gyengeség, és nagy valószínűséggel az egyszerű láz, bele vannak keverve a különböző speciális betegségek közé. És mivel mindkettőt egy átfogó módszer szerint határozhatjuk meg, ezért azt

mondhatjuk, hogy az orvostudományból hiányzik a saját tárgyának, a betegségnek a pontos meghatározása.

De talán szerencsésebbek az orvosok a különös betegségek gyógyítása tekintetében? Én a magam részéről ebben is kételkednék.

Mindannyian egyetértenek abban, hogy az *indikáns* a szimptómák összessége, amelyek kiteszik a betegség lényegét, és a gyógyításkor az egész betegség (a szimptómákkal együtt) megszűnik. Ezzel szemben a *kontraindikáns* a beteg test olyan affekcióiból áll, amelyek ellentmondanak az *indikáns* követelményeinek. Csakhogy mivel az orvosok (ahogy azt fent megmutattam) nem értenek egyet a betegség lényegében, ezért az *indikáns* meghatározása is bizonytalan lesz, és nem magára a betegség állapotára, hanem az ezzel együtt járó rosszra vonatkozik. És hogy látnak neki, hogy az *indikáns*ból levezessék a gyógyítási javaslatot, vagy az *indikációt*? Ők azt mondják, hogy az, amit a beteg állapot megszüntetéseért tennünk kell, az az *indikáció*. De ismerik ezt? Ez azt jelenti, hogy a lázat mérsékelni kell, a slájmot fel kell oldani, ami nem tiszta, azt el kell vezetni stb. De vajon mindig biztosak lehetünk benne, hogy ez a beteg állapot, vagy annak csak egy jele? Vannak biztos kritériumaink, amelyek elejét veszik a lehetséges tévedéseknek? Ha az *indikáció* biztos, akkor egy ész-következtetés konklúziójának kell lennie, aminek felső tétele a betegség eltéveszthetetlen megnyilvánulása, alsó tétele pedig egy olyan biztos tapasztalat, aminek végbe kell mennie a testben ahhoz, hogy a betegség megnyilvánulását és vele együtt magát a betegséget meg tudjuk szüntetni. De már a felső tételben is számos meg-nem-szüntetett nehézség rejlik.

Ha végigvesszük azokat az útmutatásokat, amelyek a betegek vizsgálatára vonatkoznak, akkor azt fogjuk látni, hogy az orvos nem elégedhet meg azzal, hogy tudja, miben szenved a beteg, hanem ugyanúgy, mint egy kihallgatásban, az előző betegségeit és a teljes életmódját fel kell térképeznie, és ebből kiindulva kell megállapítania a betegség igazi természetét, mind az *indikánst*, mind az *indikációt*. Sőt, ezen túlmenően még a *kontraindikánsokra* és az ebből következő *kontraindikációkra* is tekintettel kell lennie. Ha ezeket az *indikációkból* levonja, akkor fog csak rájönni arra, hogy mit kell tennie (hogy mit tekinthetünk az egyedüli *indikációnak*). Könnyű belátni, hogy ez az egész módszer mindenekelőtt arra épül, hogy sem az orvos, sem a beteg nem tudja pontosan, hogy miben is áll a betegség. Mert ha a beteg

pontosan le tudná írni a maga állapotát, és az orvos képes lenne a betegség pontos felismerésére, akkor nem lenne szükség a múltbeli állapot feltárására. Ha a beteg valóban kigyógyult korábbi betegségeiből, akkor ezek ismerete csak a kíváncsiságot szolgálhatja; ha pedig nem gyógyult ki belőlük, akkor még hozzátartoznak a jelenlegi állapotához, és nem korábbi betegségek. — Mi azonban elismerjük, és ez sok esetben valószínűleg teljesen helytálló, hogy a korábbi betegségek és az életmód ismerete hozzásegíthet ahhoz, hogy a jelenlegi állapot mind az orvos, mind a beteg számára világosabbá váljék; de mégis hiányzik ezeknek az eseteknek a pontos meghatározása. De még ha képesek is lennének a múltbeli esetek ilyen feltárására, mégis csak igaz marad, hogy csak a test jelenlegi állapotának pontos ismerete jelölheti ki a gyógymódot. Amíg tehát a patológia pusztá hipotézisek gyűjteménye, és a noszológia fogalma nincs pontosan rögzítve, addig a beteg igazi állapota az összes kipróbált szer vonatkozásában mindig problematikus marad. Az indikáció felső tétele ezért bizonytalan; vajon az alsó tétel biztosabb lesz? Egyáltalán nem! Tulajdonképpen semmit sem tudunk róla, és az orvosok úgy tesznek, mintha erre egyáltalán nem is lenne szükségük. Kérdezz csak meg egy orvost, hogy minek kellene lejátszódnia ahhoz egy testben, hogy a szélütés vagy a fogfájás meggyógyuljon! Ha elég türelmesen hallgatod, akkor végül arra az eredményre fogsz jutni, hogy nagy fontosságtudattal csak annyit mondott, hogy a testnek újra egészségessé kell válnia.

Az orvostudomány embere az indikációktól a szerekre (az indikátumokra) tér rá. De hogyan lehet nekiállni az indikátumok kihámozásának? Ebben a tekintetben az orvosok nem értenek teljesen egyet. Egyesek (különösen a régiek) a szereket különböző csoportokba osztják, mint például alterantia, cathartica, diuretica, metica, cholagoga, hidragoga, sialagoga, panchimagoga, sudorifera, analeptica, emenagoga, anapnoica, roberantia, diluentia, purisitantia, narcotica, incidentia, solventia, cordiaca, cephalica, antiphlogistica, antiscorbutica, antiseptica, mások pedig olyan szereket különböztetnek meg, mint antidiaphnoica, absolventia, confortantia, discutientia, aperiantia, attenuantia stb. stb. Mindenesetre ha úgy találják, hogy az indikáció abban áll, hogy alterálni, purifikálni, slájmot oldani, a rothadással szemben védekezni kell stb., akkor mindjárt egy egész regiment szerre van szükségük, hogy a betegséget elháríthassák. Mások viszont (különösen az újabbak)

elhagyták ezt a szép és kényelmes utat, és az elvezetés és az ürítés kifejezéseit megtartva, az indikáció fogalmába egyúttal a szereket (mint az ópiumot, a kínafüvet és a vasfüvet) is bevonják. Egy egészen új csoportosulás pedig úgy véli, hogy mindenekelőtt az életerőt kell fokozni vagy csökkenteni. Az utóbbi különösen a hatalmukban áll, habár abban kételkedem, hogy ez előnyt nyújtana nekik a többiekhez képest. Az orvosok e különbségek ellenére egyformán zavarban vannak, ha felszólítjuk őket arra, hogy mondják meg, honnan tudják (ha leszámítunk néhány olyan mindenki által belátható jelenséget, mint az ürítést), hogy az indikátum valóban összhangban lesz az indikációval. Ehhez csak két út áll rendelkezésükre: vagy az *a priori* következtetések vagy a tapasztalat. Az elsőről nincs túl jó véleményük, de hogy a másodikkal hogy állunk, azt az alábbiakban szeretném megmutatni.

Az orvostudomány tárgyának fogalma (ahogy te is láthatod) némileg ingatag. De talán az egyéb ismeretei jobb helyzetben vannak. Tegyük fel, hogy mindeneddigi nehézség csak abból a bizonytalanságból származik, amely az orvostudomány tárgyának valóságos természetét jellemzi. Ha tehát a tárgyat hipotetikusnak tekintjük, akkor az egyes tételek biztosak lehetnének. Ez alapján az előfeltevés alapján a következő kérdésre kellene válaszolnunk: vannak-e az orvostudománynak olyan biztos tételei, amelyekből megtudhatjuk, hogy egy beteg állapotot (amelyet tehát nem kell előzetesen felismerni) hogyan lehet meggyógyítani? Az ilyen tételekkel vagy *a priori* vagy *a posteriori* módon kellene rendelkeznie. Először tehát lássuk, hogy hogy állunk a következtetésekkel, és aztán vessünk egy pillantást az orvosok tapasztalataira.

Az orvostudomány a maga tételeit sem önmagából, sem más tudományokból kiindulva nem tudja igazolni. Nem tudja önmagából igazolni, mert nem áll rendelkezésére olyan magyarázat, amellyel meg tudná határozni tárgyának lényegét, nincsenek axiómái és még kevésbé posztulátumai. (Itt nem akarok elidőzni, mert a dolog túlzottan nyilvánvaló azután, amit eddig elmondtam; ha azonban még vannak kételyeid, akkor menj el egy általad kitűnőnek tartott orvoshoz, és kérdezd meg tőle, hogy szerinte milyen posztulátumokra épül a tudománya.) Nem tudja őket más tudományokból kiindulva sem igazolni, mert melyik tudomány lenne illetékes arra, hogy egy különös testről ítéletet alkosson? A matematika nem jöhet szóba, mert ezt csak akkor lehet alkalmazni, ha az alkalmazás minden feltétele ismert; ezek

a feltételek azonban az orvostudományban nem ismertek a priori módon, ezért a tapasztalatból kellene megismernünk, de ez sem teljesülhet, ahogy azt a következőkben megpróbálom megmutatni. A fizika sem jöhet szóba, mert csak az élettelen testekkel foglalkozik, és ezért nem tud magyarázatot adni az élő-eleven test belső mozgására. A kémia sem jöhet szóba, mert rajta keresztül csak annyiban ismerek meg egy testet, amennyiben új kapcsolatokat létesít, és megszűnik annak lenni, ami volt. Egy élő test, amely rendelkezik azzal a képességgel, hogy fenntartsa önmagát a maga sajátos állapotában, nem lehet a kémia tárgya. A kémia segítségével csak az élettelen testek ismerhetők meg. A kémia tárgya az emberi test tömege, és nem annak funkciói. Ha úgy akarnék érvelni, mint egy szkeptikus, akkor felsorolhatnám azokat az ellentmondásokat, amelyek a mechanikus és a kémiai irányultságú orvosok, valamint az összes többi orvoscsoport között megtalálhatók. Azt hiszem, meg tudnám mutatni neked, hogy egykor a só, a vasfű, a kén, később a különböző savak, a vas, a föld, és még később az alkália, a nedvesség és a flogiszon (habár ezt az anyagot még senki sem tudta kimutatni) játszott meghatározó szerepet. Manapság pedig az oxigén, a karbon és a nitrogén került előtérbe. Fel tudnám sorolni továbbá azokat az ellentmondásokat is, amelyek az orvosok elméleti megállapításai és gyógy módjai között húzódnak. (Például a tüdővész egy új elmélete a betegséget a túlzott mennyiségű oxigénra próbálja visszavezetni, miközben a gyógy mód azt javasolja, hogy a nitrogén-gázt nagyobb arányban belélegezni, mint ahogy az az atmoszferikus levegőben megtalálható. Ezek az urak olyan kísérleteket végeztek, amelyek arról győzték meg őket, hogy a tüdő légzéskor nem nitrogént, hanem kizárólag oxigént vesz fel, és ezért a betegség gyógyításának egyetlen útja az, hogy a rossz levegőt nem lélegezzük be olyan gyakran, mint a jót.) Meg tudnám mutatni neked, hogy más orvosok már az oxigén-gáz belélegzéséről tapasztalatot szereztek, mielőtt tudták volna, hogy a nitrogén-gáz egy szigeten ilyen csodát művelt volna. Ha a szkeptikus módszert követném, felsorolnám az orvosok számos kémiai mesterfogását, és mindegyiket szépen alátámaszthatnám különböző citátumokkal, hogy az egész annyira tudományosnak tűnjék, mint egy újmodi disszertáció. De én nem az orvosok ellen szeretnék szót emelni, hanem csak arra a kérdésre szeretnék válaszolni, hogy az orvostudomány

tanulmányozásától több nyugalmat és bizonyosságot remélhetsz-e, mint a filozófia tanulmányozásától.

„Az orvostudomány természetesen nem válhat a priori tudománnyá, sem önmagától, sem más tudományok segítségével; de mégis vannak biztos tapasztalati tételei, amelyek, még ha az alkalmazásuk nagyon bizonytalan is, a tapasztalat által mégis kielégítően alátámasztottak.” Ezt a végső menedéket, amely kétségtelenül a tudomány tekintélyének megmentésére irányul, a következőkben részletesen is szeretném megvizsgálni.

A tapasztalat azt a pontos megfigyelést jelenti, hogy valami, valami máson keresztül pillanatról pillanatra hogyan fejt ki a maga hatását. Amíg ezt nem figyeltem meg, addig a megfigyelésem nem tekinthető tapasztalatnak; még nem más, mint pusztá észrevétel, amelyet még fel kell emelnem a tapasztalat szintjére. Ahhoz, hogy legyen tapasztalatunk, elsősorban arra van szükség, hogy az a valami, aminek a sikerét megfigyeltem, a hatás egyetlen oka legyen. Ha más okok is létrehozhatták ugyanezt a hatást, akkor nincs igazi tapasztalatom a megfigyelt tárgy hatásáról. Mindenekelőtt azonban attól kell óvakodnom, hogy a következtetéseimet tapasztalatként próbáljam feltüntetni. Nézzük meg tehát, hogy hogy is állunk az orvosi tapasztalattal, ha a következő három régóta ismert szabály segítségével vizsgáljuk meg: *sophisma post hoc vel cum hoc, ergo propter hoc; fallacia non causae, és vitium subreptionis*. Ezt a próbát csak az ürités és az érzéstelenítés szereai állhatják ki, mert ha például borkövet veszek be, akkor egy lépésről lépésre erősödő hányingert fogok érezni, és a siker a mennyiség függvénye lesz. Hasonló hatást figyelhetünk meg a purgálást, a vizelethajtást, a nyálömlést és az alvást elősegítő szerek esetében. E szerek hatásáról az orvostudománynak vannak bizonyos tapasztalatai, de nincsenek arra vonatkozó biztos tapasztalatai, hogy a használatuk mikor gyógyító hatású.

Az orvostudomány célja a betegség természetes lefolyásának előrejelzése, és ha lehetséges, ennek meggyógyítása, ha ezt nem várhatjuk biztosan, vagy elég gyorsan a természettől. Én most neked először az első cél vonatkozásában a szemiotikai bizonyosságot, aztán a második cél vonatkozásában a terapeutikus tapasztalatok szerepét szeretném bemutatni.

Itt most felsorolhatnék számos olyan példát, amelyek arról szólnak, hogy híres orvosok lemondtak bizonyos személyek életéről, akik aztán

túléltek orvosukat; felhívhatnám a figyelmedet arra a zavarra, amelybe az orvosok mindig beleesnek, ha egy laikus megkérdezi tőlük, hogy tulajdonképpen mi a baja a páciensnek, milyen nagy a veszély, és előreláthatólag meddig fog tartani a betegség. Arra is felhívhatnám a figyelmedet, hogy mennyire változnak a betegség jeleinek megállapítására vonatkozó divatok: mintegy háromszáz évvel ezelőtt szinte csak a vizeletet vizsgálták, ma pedig egy hosszú fejlődés után mindenekelőtt a habitus került előtérbe. Erre támaszkodva sok orvos a betegségre csak futó pillantást vet, de annál kínosabb alapossággal kihallgatja a beteget, és arra törekszik, hogy számos sarlatánságon keresztül pénzhez és megbecsüléshez jusson. Utalhatnék számos olyan orvosi vitára, amelyben az egyik orvos azt állította, hogy a tüdő beteg, a másik, hogy a máj és a harmadik, hogy a gyomor. Nagyon sok ilyen orvostudományi skandalumot fel tudnék sorolni; de engem itt csak maga a tudomány érdekel, és szeretném megvizsgálni, hogy olyan úton jár-e, amely a bizonyosság felé vezet.

A természetes jelek között van két olyan csoport, amelyet sohasem szabad összecserélni. Az első azokat fogja át, amelyek esetében a kauzális összefüggés a tapasztalaton keresztül világosan felismerhető; mint amikor például egy szabadon lebegő tű irányából egy mágneses mezőre következtetünk. A másik olyan jeleket fog át, amelyeknek csak a pusztá egymásmellettiességét figyelhetjük meg anélkül, hogy észrevennénk a köztük lévő kapcsolatot; mint amikor egy csillag felragyogását annak jeleként értjük, hogy hamarosan egy másik is fel fog ragyogni. Ezt a két jelet sohasem szabad összekeverni, mivel az első kifejez valamit a jelölt dolog természetéből, a második viszont nem. A szemiotikában azonban ezt a különbséget még sohasem vették komolyan. A jelek minden belső különbség nélkül adottak, lehet, hogy csak olyan megfigyelések, hogy egy véletlen erre a jelre gyakrabban következik be, vagy pedig e jelen keresztül a test egy meghatározott állapota válik felismerhetővé.

Azt, hogy mi a helyzet a betegségek sajátos jellemzőivel (signum pathognomicum), magad is beláthatod abból, amit elmondtam neked a betegségek leírásáról. Amíg a patológia és a noszológia nincs jobb állapotban, addig a szemiotika, amennyiben az előbbire épül, sem lehet jobb állapotban. De rendelkezhetne minden más tudománytól eltérő tiszta megfigyelésekkel, amelyek nagyszámú eseten keresztül igazol-

hatnák, hogy egy jelre valami biztos következik. Ez lehetséges lenne ugyan, de én nem ismerek ilyen eseteket; ezek minden tankönyvben össze vannak keverve olyan esetekkel, amelyeket meg akarunk vizsgálni. Másrészt pedig mindig kéznél van a kibúvó: egy jeltől még nem lehet a bizonyosságra következtetni. Hippokratész előrejelzéseiben ez a kikötés még nem szerepel, mint ahogy a legtöbb írásában általában kategorikusan beszél; de itt megint beleütköztünk abba a problémába, hogy nehéz lenne Hippokratésztól egy olyan megállapítást idézni, amelynek ne mondana ellent egy másik. A tudós orvosok ugyan ezt nem szeretik elismerni, és olyan buzgón próbálják összeegyeztetni egymással a különböző szöveghelyeket, ahogy a teológusok a Máté és a Lukács által leírt családfát. Te azonban biztosan be fogod látni, hogy ez az összeegyeztetés ellentmond Hippokratész szellemének.

A szemiotika következő célja elsősorban nem a betegség meghatározása, hanem inkább a betegség fokának, menetének, tartamának és veszélyességének leírása. A betegség jellegére vonatkozó ismereteket (vagy amit annak tartunk) már a patológia és a noszológia tanulmányozása során elsajátítottuk, a többi a szemiotika adja. Ami a betegség fokát illeti, ez könnyű kérdés: az orvos, a páciens és az ápoló általában tudatában van annak, hogy a betegség enyhe-e vagy súlyos. Ami azonban a betegségek lefolyását illeti, az orvosok nagyon sokféle nehézségbe ütköznek, aminek hatására különféle csoportosulásokra esnek szét. Egyesek még a régi tanításban hisznek, amely szerint előre lehet jelezni a betegség jobb és rosszabb napjait, vagyis a válságait; mások ezt megalapozatlannak tartják és a kérdést a napválasztás maradványának tekintik; megint mások az eredet jelentőségét elvitatva a változásokat próbálják megmagyarázni. Azt megmondani, hogy ebben a kérdésben kinek van igaza, valószínűleg márcsak azért sem fogod elvárni tőlem, mivel ez túllépné az erdömet, hiszen nincs a kezemben az orvostudomány új elmélete; a kérdést viszont az eddigi orvostudomány alapján nem lehet megválaszolni. Azzal mindenesetre messzemenően egyetértek, hogy a válságról szóló elmélet (megtisztítva a babonás napválasztástól) a szemiotika számára sokkal fontosabb, mint ahogy azt az orvosok általában gondolják. Ha a betegségek nem követnek egy meghatározott lefolyást, ha nincs csúcspontjuk, amelyen el kell dőlniük, akkor nem lehet megadni a kimenetelükre vonatkozó biztos jeleket sem. A szemiotikának az a része, amelynek tárgya a tulajdonképpeni betegség

(melynek következtében a páciens gyógyulásra vagy halálra számíthat), ezáltal teljesen lehetetlenné válik, és csak az a rész maradhatna vissza, amely arra a kérdésre válaszol, hogy a betegség gyógyítható-e vagy halálos, rövid vagy hosszú lefolyású-e. A szemiotika ezen részét a tapasztalat oly gyakran megszegyeníti, hogy teljesen felesleges részletebben beszélni ennek törekénységéről.

Ahhoz, hogy előre meg tudjuk mondani a betegség tartamát, ismernünk kell a betegség lefolyását. Amíg tehát erre vonatkozóan nincsenek tapasztalataink, addig a tartam jeleire vonatkozóan is bizonytalanságban leszünk. És ahhoz, hogy szert tegyünk tapasztalatokra, már tudnunk kell, hogy miről akarunk tapasztalatot szerezni; amíg nincsenek határozott hipotetikus kérdéseink, addig a tapasztalattól nem várhatunk kategorikus válaszokat. Amíg az orvosok nem tudnak megegyezni a válság logikailag lehetséges fogalmában, addig tapasztalatokra sem tudnak szert tenni. Mielőtt a szemiotika támaszkodhatna a tapasztalatokra, a patológiának már el kellett végeznie számára bizonyos előkészítő munkákat és minden olyan kérdést már meg kellett fogalmaznia, amelyre a szemiotikának válaszolnia kell. Azok a nézetek, amelyek a vizelet, a pulzus, a széklet, a veríték vizsgálatára és az érzékszervek állapotára stb. vonatkoznak, nem mások pusztá ötleteknél, amíg nem sikerült felismernünk a funkcióknak ezekkel a jelenségekkel való fiziológiai és patológiai összefüggését, amíg minden jel nincs pontosan bekorlátozva arra, amit jelölnie kell, és még jó és rossz jelekről beszélünk, ahelyett hogy azt mondanánk, hogy ez a jel meghatározza bizonyos funkciók (amelyek kisebb vagy nagyobb mértékben hozzájárulnak az élő test fennmaradásához) állapotát. Az élő, de beteg test azon jelenségeit, amelyeket ezen a módon nem lehet jelként értelmezni, pontosan el kell választanunk a többi jeltől; a jelölésre vonatkozóan csak a lehetséges jelentések feltérképezése után tudunk megfigyeléseket tenni.

Hogy mennyire csalódhatnak az orvosok egy betegség veszélyességének megítélésekor, az már az eddigiek alapján is világos, és a mindennapi tapasztalat kielégítően alá is támasztja. Az orvosoknak szinte egyáltalán nincsenek szemiotikai tapasztalataik, a meglévők pedig teljesen használhatatlanok a tudomány megalapozására. A terápiára vonatkozó tapasztalatok ezeknél jobbak lennének?

Mindazok után, amit elmondtam a betegségre mint állapotra vonatkozó ismeretek hiányosságáról, a betegségek helyes leírásának hiányosságairól, és az előrejelzések bizonytalanságairól, erre aligha számíthatunk. Az orvosok arra vonatkozó vitája, hogy vannak-e olyan szerek, amelyek egész betegségeket megszüntetnek anélkül hogy más lényeges hatást gyakorolnának a testre (specifica), vagy pedig csak olyan szerek léteznek, amelyek bizonyos hatások alapján csak egyes állapotokat tudnak megszüntetni (symptomatica), már jelzi, hogy a terápia tekintetében az orvosok csak nagyon keveset tudnak arról, hogy miről is akarnak tapasztalatot szerezni. Amíg a patológia és a noszológia nem rendelkezik meghatározott területtel, semmit sem lehet eldönteni a speciális szerek meglétéről vagy hiányáról; és amíg nem látunk bele jobban a beteg állapotába, a tapasztalatok sem tanítanak alapján véve semmi másra, mint hogy bevehetünk bizonyos szereket anélkül, hogy belehalnánk.

Az ürítési szerek hatásáról nagyjából kielégítőek az ismereteink; de a híres orvosok különböző módszerei (az egyik például meg van győződve róla, hogy a páciensét egy hánytatószerrel mentette meg, míg a másik egy hasonló esetben azt állítja, hogy ez a hánytatószer megölte volna a páciensét) azt bizonyítják, hogy az ürítés hasznára vonatkozó tapasztalatok is meglehetősen ingatagok.

Nem szeretnék belemenni annak nagyívű bizonyításába, hogy milyen kevésbé bízhatunk az orvosok tapasztalataiban, mert mindaz hiányzik belőlük, amit egy pontos tapasztalathoz megkövetelhetünk. Ezért inkább néhány példával szeretném megmutatni, hogy milyen jellegűek ezek a tapasztalatok, és ehhez egy olyan gyakori betegséget szeretnék választani, amelyről feltételezhetjük, hogy az orvosok sok tapasztalatot gyűjtöttek össze róla, és az ellene ható szerekről is olyan biztos tapasztalatokkal rendelkeznek, mint a fizikusok a mágnesesség és az elektromosság hatásáról.

Ez a betegség a malária; csak néhány olyan szert szeretnék felsorolni, amelyek már számos esetben meggyógyították ezt a betegséget. Mekkora csoda, hogy sok személy nem tud megszabadulni a láztól, hogy sokan vannak, akik használják e szereket, és mégis betegek maradnak!

A láz gyógyítására (állítólag) már alkalmasnak bizonyultak 1. a savak, különösen az enyhe kénsav (spiritus sulphuris), a citromsav és az ecet, 2. az alkáli és különösen a szalmiákszesz, 3. a semleges só, melynek

hatásáról egy híres orvos (Sylvius) annyira meg volt győződve, hogy *sal sebrifugum*nak nevezte (a mi korunkban a láz kevésbé fél tőle), 4. az abszorpciós föld, 5. a rézgalic, 6. az üveghomok, különböző összetételben, 7. az arzenikum (a legjobban az andidotumot dicsérik), 8. a kén, 9. a kátrányolaj, 10. az állati terpentinolaj, 11. az enyhe lenolaj, és 12. a timsó. Most pedig 13. említsük meg a különböző növények gyökereit, magjait, virágait, szárait és leveleit, amelyek állítólag már meggyógyították a lázat. Állítólag 14. az amulett is nagyon hatékonynak bizonyult, és 15. a szimpatetikus gyógymódok olyan tekintélynek örvendenek, hogy az emberek (ha az orvosok tehetetlennek bizonyultak) hozzájuk menekülnek. Ilyen és hasonló tapasztalatokkal gazdagítja manapság a közönség az orvostudományt. Állítólag 16. már a vas is meggyógyította, és 17. ugyanúgy az ópium, és voltak, akik olyan szerencsések voltak, hogy 18. a meleg vízzel, és mások, hogy 19. a hideg vízzel meg tudták gyógyítani. Vannak, akik 20. a higanykenőcsre esküsznek, mások 21. egy kevés borra, megint mások 22. egy kis pálinkára. Ha pedig mindez nem hat, akkor a testnek, ahogy egyesek állítják 23. minden szennytől meg kell szabadulnia, vagyis az ürítés is megszüntetheti a lázat. Legeslegvégül pedig 24. a kínafüvet kell használni, és ha ez sem segít, ahogy az gyakran megtörténik, akkor a páciensnek meg kell várnia, amíg a láz magától elmúlik; és ez a leggyakrabban előforduló eset. — Miféle tapasztalatok lehetnek azok, amelyek e szereknek egyféle hatást tulajdonítanak, miközben olyannyira különböznek egymástól.

Most nézzük meg közelebbről, hogy ezek a láz elleni szerek valójában milyen betegségek gyógyítására alkalmasak. — Először is nézzük a kínafüvet. Abban, hogy ez alkalmas a láz gyógyítására, a legújabb orvosok általában egyetértenek, de hogy hogyan kellene adagolni, abban már eltérnek a vélemények. (Voltak olyan páciensek, akik egy fél kilót elfogyasztottak, a láz mégis megmaradt.) Röviddel a roham előtt vagy után kell-e bevenni, erősebb vagy gyengébb dózisban stb. Ebben a tekintetben az orvosok véleményei (amelyeket szerényen tapasztalatoknak neveznek) ellentmondanak egymásnak. Ha a láz a sárgasághoz kötődik, akkor egyesek megtiltják a kínafü használatát, mások viszont azt állítják, hogy ebben az esetben a lehető leggyorsabban kell beadni. Egyesek azt mondják, hogy a kínafünek a kései adagolás esetén hátrányos hatásai lehetnek, mások viszont önkritikusan arról számolnak be, hogy a praxisuk kezdetén a gyulladástól, a székrekedéstől

stb. való félelmükben csak túl későn fordultak a kínafűhöz. A többség azonban kétségtelennek tekinti, hogy tartós láz esetén hatékonyan alkalmazható. A himlő esetében is jó szolgálatot tehet, és ugyanígy a kanyaró esetében is. A mellkasi betegségek esetében egyesek kiválóan tartják, míg mások éppen ellentétes tapasztalatokról számolnak be. Vannak, akik szerint a tüdővész (phtisis) esetében is segít, mások szerint inkább árt. A rövidség kedvéért szeretném felsorolni azokat a betegségeket, amelyekben néhány orvos szerint a kínafű gyógyító hatású (anélkül hogy állandóan hangsúlyoznám, hogy más orvosok ennek az ellenkezőjét tapasztalták). A makacs láz, a szamárköhögés, és az epilepszia, de már a vérfolyást és a vérköpést már meggyógyította. Gyógyító hatású azok számára, akik üszkösödésben, és az ehhez kötődő lázban szenvednek. Elhajtja a férgeket, gyógyítja a köszvényt és a podagrát. Az úgynevezett angol betegség esetében is rendkívül hatékony szer, úgyhogy szinte érthetetlen, hogy miért szenved még mindig benne több ezer ember. A görvélyt feloldja, és a dizantériát elzárja. A havi vérzés szabályozására egészen kitűnő, és állítólag bizonyos esetekben még a rákot is (ezt a mindmostanáig gyógyíthatatlan és félelmetes betegséget) meggyógyította. Általában elmondható, hogy erősítőleg hat: a hisztérikus és a hypochondriás betegek neki köszönhetően vigaszra és segítségre találnak.

Ha felkutatod és sorra veszed a sók, az üveghomok és az ópium erőit, csodálkozni fogsz rajta, hogy hogyan lehetséges az, hogy még mindig vannak beteg emberek. Az ópium nemcsak azoknál a betegségeknél nyújt segítséget, amelyeket a kínafűnél felsoroltunk (leszámítva a férgeket és a sárgaságot), hanem néhány orvos tapasztalata szerint kitűnően csillapítja a kólikát, a fog- és a fejfájást. Jó a melankólia, az orvosság és a víziszony ellen, enyhíti az ólommérgezést és a kolerát, hatékony a pestissel és a tetanusszal szemben, meggyógyítja a bujakórt, megszünteti a szemgyulladást, és könnyebbé teszi a szorongóknak.

A sók kiváló oldószerek, és nagyon kevés olyan betegség van, amelyek esetében az egyikük vagy a másikuk ne fejtene ki jótékony hatást. A savak megakadályozzák az üszkösödést, csillapítják a vérzéseket, szabályozzák az elpárolgásokat. Az üveghomok a különböző összetételekben már nagyon sok esetben igazolta a maga hatékonyságát a legtöbb hőrbetegség esetében. Ha ezeket a hőrbetegségeket még hozzátesszük ahhoz a listához, amelyet a kínafű és az ópium esetében

összeállítottam, és ehhez még hozzá vesszük az általánosan erősítő hatású vasat, akkor csodálkozni fogunk azon, hogy az orvosok még több ezer szert felvettek a hasznos szerek közé. Ugyanakkor ezek között csak nagyon kevés olyan szer van, amelyet a gyakorló orvosok egy része bizonyos időben és körülmények között ne tartott volna nélkülözhetetlennek.

Így állunk tehát az orvostudományra vonatkozó tapasztalatokkal. Én végső soron úgy gondolom, hogy az orvostudomány sem az általa végrehajtott következtetések, sem a benne felhalmozott tapasztalati anyag alapján nem támaszthat igényt a tudomány tiszteletre méltó elnevezésére.

Vizsgáljuk meg közelebbről e tudományban rejlő bizonyosságot, a fentiekben másodikként említett tekintetben, vagyis a tapasztalat fényében. Irányítsuk a figyelmünket arra, hogy hogyan teljesülnek az orvosok előrejelzései, mennyire biztosan gyógyítják meg a betegeket (akiket a gyógyulás reményével kecsegtetnek), és hogy valóban szükségszerű-e azoknak az embereknek a halála, akiknek az életéről lemondanak. Ha azt nézzük, hogy egészségesebbek-e és szilárdabbak-e azok a nemzetek, amelyekben az orvostudomány fejlett, azoknál a nemzeteknél, amelyek szinte még a nevét sem ismerik, akkor az ítéletünk semmivel sem lesz kedvezőbb az elméleti vizsgálat eredményénél. Ehhez még hozzá kell vennünk, hogy az orvosok a maguk agyrémeivel gyakran bosszantják a közönséget, hogy (ha ez nem olyan bölcs, hogy egyszerűen a tapasztalatnak higgyen) újra és újra megpróbálják megfélemlíteni. A legutóbbi ilyen botrány az ólomházzal való riogatás; a szegény emberek az edényekben nemcsak főznek, hanem belőlük is esznek, és így egyetlen évben több ilyen mázt fogyasztanak el, mint a gazdagabb háztartások a puszta főzésen keresztül több száz év alatt. Ugyanakkor ezek a szegények frissek és egészségesek maradhatnak. Aztán vessünk egy pillantást azokra a (tapasztalatoknak élesen ellentmondó) előírásokra, amelyeket a gyermeknevelés terén próbálnak ránk erőltetni, vagy azokra a jelentéktelen aggodalmakra, amelyeket a *dietetika* neve alatt próbálnak belénk sulykolni, csak azért, hogy az önhittségük és az önhasznuk rabszolgáivá váljunk. Vegyük észre, hogy néha azt ajánlják, hogy bizonyos dolgokat használjunk, aztán meg azt, hogy tartózkodjunk tőlük; néha azt bizonygatják, hogy kártékonyak azok a dolgok, amelyek a magas kort megért elődeink kedvenc élvezeti forrásai voltak stb. stb.

Azt hiszem, nincs is szükségünk annak részletesebb vizsgálatára, hogy az orvostudomány milyen hasznot hajt a tapasztalat terén; az eddigiekben elmondottak alapján nem lehet kétségünk afelől, hogy ez a haszon eddig inkább negatív előjelű volt.

Es ha azt hinnéd, hogy az orvostudomány művelése több élvezetet nyújt, mint más akadémikus tudományok, akkor nagyot tévedsz. Nem szeretném részletesen elmondani neked e praxis kellemetlenségeit: a legundorítóbb lyukakba is bele kell nyúlnunk, állandóan ki vagyunk téve a fertőzés veszélyének, el kell viselnünk a páciensek önzését stb. Nincs meghatározva a munkára és a pihenésre fordítható idő, állandóan ki vagyunk téve az irigykedésnek és a gyalázkodásnak, és még hosszan sorolhatnám a hasonlóan kellemetlen dolgokat. Tudom, hogy Te mindezeket nem tartod riasztónak, és nem is szabadna elijesztenem Téged, ha valami jót készülsz tenni, de mégis szeretném felhívni a figyelmedet arra, hogy az orvostudomány által nyújtott előnyökben (a megbecsülésben és a gazdagságban) csak akkor lesz részed, ha te is elvegyülsz a sarlatánság művészei között. Az orvostudományban — ha nem akarod, hogy üldözzenek, és nyomorognod kelljen — ugyanúgy nem támaszkodhatsz a szabadságra, mint egy másik tudományban.

Az egyszerű ember semmiről sem tud annyit, mint az orvostudományról. Mindenféle különösebb ismeretek és szerénység nélkül magabiztosan ítél az orvos teljesítményéről. Amíg egészséges, gúnyolódik az orvoson, de mihelyt beteg lesz, vak bizalommal veti magát az orvos karjaiba. Csodálja ugyan az orvosok feltételezett tudását, de mégis gyakran elhagyja őket, hogy egy öreg koldusasszony, egy kutyapecér vagy egy höhér segítségéért könyörögjön. Szüksége van arra a tanácsra, amit tőlük kaphat, és ugyanolyan bizalommal veszi át tőlük is a veszélyes szereket és a hatástalan amuletteket. Az orvostudomány a maga egész tekintélyét kétségtelenül a még mindig továbbélő csodahitnek köszönheti.¹⁸

¹⁸ Ezért általában az öreg tökfilkókat előnyben részesítik a fiatal gondolkodó emberekkel szemben; mivel az előbbi a maga hibáival és ügytelenségeivel az emberiségnek elég hosszú időn keresztül kárára volt, így azt mondják, hogy ennek a férfiúnak van tapasztalata.

Az orvosok azonban általában nem tudnak többet a tudásukat megillető bizalomról, mint az egyszerű ember. Közönyös arc kifejezéssel nézik, hogy hogy hal meg a páciensük a kezeik között, és hasonló esetekben megint ugyanezt a gyógymódot fogják alkalmazni, mivel megtanulták, hogy ezekben és ezekben az esetekben ezekhez és ezekhez a szerekhez kell folyamodni. Szorgalmasan szidják a látszat-orvosokat, akiknek ártalmatlan szélhámoskodása sok olyan beteget meggyógyít, akiket az ő tanult kezeik a sír szélére juttattak. A fiatal orvosoktól kegyetlen szigorral olyan ismereteket követelnek, amelyeknek semmi közük sincs a betegek gyógyításának művészetéhez. Annak érdekében, hogy semmi se zavarja meg a tudományra vonatkozó álmukat, és hogy az úgynevezett kuruzslókat (akik talán több pácienszt gyógyítottak meg, és akiket ezért a közönség adott esetben jobban tisztel) biztosan kiszorítsák a praxisból, önmaguk között titkos szövetséget hoznak létre, amelynek a *collegia medica* nevet találták ki, és amelybe megpróbálják a legjobb gondolatokat bekényszeríteni, de aztán mégis csak megfertőzik őket a saját szellemi lustaságukkal. Azokat, akikről azt gondolják, hogy túlzóan ellenállók a fertőzéssel szemben, erőszakkal próbálják kizárni, és ezekről a törekvésekről csak a felső hatalom hatására hajlandók lemondani.

Mivel az orvosok kollégiumának szerepét a céhekben gazdag Nürnbergben ugyanolyan jól meg tudod ítélni, mint én, ezért most Gideon Harven angol királyi udvari orvost szeretném idézni, aki már száz évvel ezelőtt is hasonlóan mutatta be és ítélte meg az orvosi kollégiumot.

A forma, amellyel a legügyesebb, a klikkhez nem tartozó férfit kezelik, még mindig változatlan. Ha a dékánnál jelentkezik, a következőket fogja hallani: *Tu locum unde venisti, revertere, et inde membris nostris singulis vapite nudo, et vultu demisso, libellum suplicem exhibiturum te fistas, ut tui in ipsorum collegium admittendi tibi copiam facere ipsis libeat, atque omnium suffragia adeptus huc reverteris, et in istius tabulae imo te collocabis, capite aperto, gestuque submisso, ad omnia qualiacunque tibi proponenda interrogata respondebis.* — Hogy mennyire nevetséges dolog, hogy a kollégiumok maguknak vindikálják a jogot, hogy az orvosokat levizsgáztassák, azt már Harvey is jól látta. — *An non inique in academias agitur, ipsas honore et compensatione ordendo, discipulos donandi privilegio, id ipsum exercendi quod illos docuerint, ut tantum impendii et operis professores*

sustentandi dederint? Privilegium et copiam medicinae celebrandae concedere, si tale quid afferere haud valeant, fraudi academiis omnibus est vertendum; profecto nulli nisi mentis inopi quicquam simile consonum videri potest. — A következő találó szavak még sokáig hiábavalóak lesznek: ut me verbo perstringam, ubicunque terrarum Collegia medica privilegiis et concessionibus, praeter modum et supra omnem rationem datis, vigent, ars medica in fumum et pulverem est haud dubie abitura, et in plurimorum patientum peruciem cessura; si quidem medici taliter muniti et tutati ut plurimum indole sunt avari, arrogantes, atroces, malevoli, inestantes, mendaces, subdoli, impii; quapropter caute admodum amplissima iura istius modi turbae elargiri magistratus prudentis est.

És ahogy száz évvel ezelőtt volt, ugyanúgy van ma is. Igaz, hogy az orvosok között is vannak olyan férfiak, akik nem vesznek részt ezekben a szövetségekben, például Reimarus, Herz és még sokan mások, de mivel ezek a nevek nem mondanak Neked túl sokat, ezért a felsorolásuktól is eltekintek. De nem lehet olyan elvetemült a világ, hogy ne számoljon azokkal, akikről nem tagadhatjuk meg az elismerésünket.

Téged talán az vonzott az orvostudományhoz, hogy azt hitted, ebben szabadon lehet gondolkodni. De elképzelhetőnek tartod, hogy egy olyan tudományban, amely a maga igényeit sem az észre, sem a tapasztalatra hivatkozva nem tudja fenntartani (amelyekhez azonban mégis ragaszkodik), megtűrhetné a gondolkodás szabadságát? Hogyan lehetne másként, ha az orvosi kollégium tagjai azt követelik, hogy a vizsgán a véleménycikkeket és a tévedéseiket kívülről mondjuk fel, ez azonban egyáltalán nem szolgálja a gyógyítás művészetét. Az, hogy ki vagy téve a tudatlan vizsgáztatók bosszantásainak és önhittségének egy nem-tudott művészetben, és az, hogy jogtalanul igényt tartanak arra, hogy az ismereteidről (amelyeket ők sem tudnak) és az ügyességedről (amelyet sohasem láttak próbára téve) ítéletet mondjanak, olyan kellemetlenség, amelyet más szakmákban is el kell viselni, és amit nem szeretnék túlértékelni. Ezzel szemben azonban valóságos szerencsétlenség, hogy tulajdonképpen nem is tudjuk, hogy mi az, amit az orvosnak — ahhoz, hogy gyógyítani tudjon — feltétlenül tudnia kellene. Néhányan azt követelik, hogy az orvosnak a természettörténet minden területén jártasnak kell lennie, néhányan jelentős ismereteket követelnek a kémia, a botanika és a fizika terén, de mindannyian egyetértenek abban, hogy

értenie kell az anatómiához és ismernie kell a materia medica teljes limlomját. Ehhez azonban nincs igazi alapjuk.

„Az anatómia ismerete nélkül senki sem lehet orvos; ez ad a tudománynak fényt, és vezet el a betegségek felismerésének igazi nyomához. Az orvost anatómiai ismeretek nélkül ugyanúgy nem lehet elképzelni, mint az órajavítót, az óra működési mechanizmusának ismerete nélkül.” — Ez az uraságok nyelve. Elismerem, hogy az anatómia a természettörténet része és a fiziológia bázisa; de ha a gyakorlati gyógyításra nézve remélünk tőle valamit, csalódní fogunk. Az órásmester hasonlat nemcsak ingatag, hanem teljesen téves is. Ő azáltal szereli meg az órát, hogy a hibás részeket kiveszi, és jobbakkal helyettesíti; de ez nem az a módszer, ahogy az orvos az emberi testet gyógyítja. Ha a gyógyítást egy gép szereléséhez hasonlítjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy az emberi test olyan gép, amelyet csak úgy javíthatunk meg, hogy a rugót erősítjük vagy gyengítjük, és bizonyos részeket addig alakítgatunk, amíg a szerkezet (az eltört vagy elromlott részek ellenére) újra működésbe lendül. Ehhez az eljáráshoz az egyes részek kimerítő ismerete nagyon kevés hasznot hoz.

Arra, hogy a betegségek okainak anatómiai felismerése nehézségekbe ütközik, már sok orvos felfigyelt, én ezért itt eltekintenék ennek további tárgyalásától; de azt, hogy a betegség helyének ismerete (ennél többet az anatómia sohasen nyújt, mert a betegség oka az élő-eleven testben van, és nem hozzáférhető a kés számára) nem alkalmas arra, hogy több bizonyosságot vigyen a gyakorlati orvostudományba, azt igen kevés orvos hiszi. Időközben azonban a dolog világosabbá vált.

A következtetés, amelyet végre kell hajtánunk ahhoz, hogy egy gyógyszer hatásáról tapasztalatot szerezzünk, a következő: a testben megmutatkoznak ezek vagy azok, az egészségtől eltérő állapotok; ez vagy az a szer észrevehetően megszünteti őket, és helyreállítja az egészséges állapotot; tehát ez vagy az a szer képes megszüntetni ezt vagy azt a véletlent. Ehhez viszont nincs szükségem annak a helynek az ismeretére, amelyet az anatómia meg tud mutatni; mert ha úgy következtetnék, hogy bizonyos véletlenek arra utalnak, hogy egy bizonyos rész szenved, vannak olyan szerek, amelyek megszüntetik ezt az állapotot, tehát alkalmasak e részek meggyógyítására, akkor olyan következtetést hajtánék végre, amely kiszélesíti ezt az elméletet, de nem járulna hozzá a gyakorlat biztosabbá válásához. Mert hiszen nem lehetek biztos benne,

hogy ezek a szerek meggyógyítják ezeket a részeket, csak azért, mert megszüntetik ezeket a véletleneket. Az a mondat, hogy a véletlenek azoknak és azoknak a részeknek a szenvedését jelzi, a pusztá praxis számára fölösleges. Ha azonban úgy következtetnék, hogy bizonyos részek szenvednek, bizonyos szerek meggyógyítják, tehát ezek a szerek megszüntetik a betegséget, akkor olyan közvetett következtetést hajtanék végre, amely nagyon bizonytalan lenne. Igazából csak a közvetlen, a véletlenből a szerekre irányuló következtetésektől várhatók bizonyosságot, mert az élő testet tekintve csak a véletlenekből tudhatom meg, hogy ezek és ezek a részek szenvednek, hiszen az élő test tekintetében csak azt tapasztalhatom meg, hogy bizonyos szerek megszüntetnek bizonyos véletleneket, de nem azt, hogy bizonyos részeket meggyógyítanak. — Ezek a példák jól mutatják, hogy milyen kevésbé gondolkodtak el eddig az orvosok a következtetésnek arról a fajtájáról, amelynek az orvostudomány sajátjává kell válnia, ha tudomány akarna lenni.

Vajon még mindezek után is azt hiszed, hogy az orvostudomány mint tudomány rangosabb a filozófiánál? Vajon hiszed-e még, hogy a tapasztalatra épül? Vajon lelkesedsz-e még azért a haszonért, amelyet az emberi nemnek hozhat?

Igen, fogják néhányan lelkendezve kiáltani, mindezek az ellenvetések, amelyek az orvostudomány méltósága ellen irányulnak, csak akkor találják el azt, ha tudománnyá szofisztikáljuk, de nem találják el akkor, ha olyan isteni művészetnek tekintjük, amelyet csak a zseni tud megtanulni és gyakorolni. Nem a csalóka következtetések, hanem a biztos pillantás, és a belső, csak az igazi orvosokban meglévő érzék vezeti Aeskulap tanítványait, akik az emberiség jótevőiként fejtik ki a felbecsülhetetlen művészetüket!

Az orvostudomány tehát művészet lenne! Először is azt szeretnénk megvizsgálni, hogy miféle művészetnek kellene lennie, és aztán azt vizsgáljuk meg, hogy sikerülhet-e neki ebben a rangban fenntartania magát.

Sajnos nem lehet *mechanikus művészet*. Azzal a bizonyossággal, amivel egy szuster a cipőt kiméri és elkészíti, hogy passzoljon, egyetlen orvos sem gyakorolhatja a maga hivatását. És abból, hogy egy orvos képes volt valakit meggyógyítani, sohasem következtethetünk igazi bizonyossággal arra, hogy ezzel az eljárással másokat is meg fog tudni menteni, mint ahogy abból, ha valaki készített egy pár jó cipőt, még nem

következik, hogy számos ilyen cipőt tud készíteni. És ennyiben nem a szabad művészetek egyike, amely szembe van állítva a célszerű művészetekkel; de mégis csak annak kéne lennie, amennyiben a mechanikus művészetekkel való szembenálláson keresztül bizonyos tiszteletet teremtett a maga számára.

A szabad művészet a maga rangját csak két esetben tudja fenntartani: vagy az alkalmazásban, minden különös esetben, ha a saját megfontoltan eltervezett, és az ítélőerő gyakorlásán keresztül egyedül megszerezhető kifejtést követel meg (ilyenkor bizonyos szabályokat kell követni, mint például a műszaki tudományok, a hajózás és hasonló esetében); vagy pedig szabad játékként kell eltervezni, ha azt akarjuk, hogy sikerüljön (vagyis nem a bér miatt kényszerítjük magunkat munkára, de mégis úgy tesszük a jót, mintha — ahogy mondani szokták — igazán kedvünk lenne hozzá).

Mivel az előbbi csoportba tartozó művészetek elsősorban a szellem jelenlétét és tehetségét, az utóbbiak viszont inkább fantáziát és zsenialitást követelnek a szó legszűkebb értelmében, ezért az előbbieket a tehetség művészeinek, az utóbbiakat pedig a zsenialitás művészeinek nevezhetjük. — Az orvos nem tartozhat az utóbbi művészek közé, ha valóban hasznos akar lenni az emberiség számára, mert a betegség kialakulása nem függhet attól, hogy az orvosnak van-e kedve a gyógyításhoz, vagy nincs; és nem tartozhat az előbbi művészek közé sem, mert a tevékenysége (ahogy azt megmutattam) mindmostanáig nem épül reális tudományra. Ennek ellenére azonban mégis elképzelhető, hogy a zsenialitás művészei közé tartozzon, bármennyit is veszítene ezzel az orvostudomány hasznossága. Azt még meg kell vizsgálnunk, hogy ez az eset fennállhat-e.

A zsenialitás minden művészete olyan anyagot feltételez, amely tőle kapja meg a maga formáját, ezt az anyaggal összekapcsolva kapjuk meg az objektumot; ennek létrehozása a művész igazi célja. Ahhoz, hogy az anyagot felruházzuk a formával, és a művészet objektumát bemutassuk, biztos, hogy sajátos eszközökre van szükségünk. Az anyagnak adottnak kell lennie, a művészet számára való felhasználhatóságát kielégítően ismernünk kell. A forma a művész szelleméből származik, az anyag alkalmasságára vonatkozó szemlélet és a magasabb cél ismerete, amelynek a műalkotást alá kell rendelni, felvázolja a célnak megfelelő és

e művészet számára lehetséges objektumot, amelyet bizonyos készségekre támaszkodva és az eszközök segítségével létrehozhatunk.

Mi lenne tehát az orvostudomány anyaga? Aligha találhatunk mást, mint a beteg testet. Mi az a forma, amit adhatunk neki? Csak az egészség. Mi a tárgya? A beteg állapotból létrehozandó egészség. Melyek az eszközei? A gyógyító szerek, a szó legtágabb értelmében.

De én már korábban megpróbáltam megmutatni Neked, hogy a beteg állapot messzemenően problematikus fogalom. Talán azt mondhatjuk, hogy az élő test formája, amelyet egészségnek nevezünk, a művész szelleméből származik? Ezt senki nem fogja állítani; az orvosok egyet fognak velem érteni abban, hogy minden ismeretüket fáradtságosan a tapasztalatból kell meríteniük. Ismerjük azt a módot, ahogy a beteg állapotból ki lehet fejleszteni az egészségeset? Én a fentiekben az ellenkezőjét próbáltam megmutatni Neked. Ismeri az orvostudomány a maga eszközeinek használatát és lehetséges hatásait? Biztos vagyok abban, hogy egyet fogsz érteni velem abban, hogy erre nem adhatunk igénylő választ.

Ha az orvostudomány a zsenialitás művészetei közé tartozna, akkor azt kellene mondanunk, hogy nem ismeri azt az anyagot, amelyet kezelnie kell, nem rendelkezik semmiféle szabadsággal sem a forma alakítása tekintetében, nem tud képzetet alkotni a maga tulajdonképpeni tárgyáról, és messze áll attól, hogy az általa felhasznált szereknek egyértelmű hatást tudjon tulajdonítani. Az orvostudomány tehát a művészetek között ugyanolyan helyzetben van, mint a tudományok között.

Ebben szeretnéd tehát megtalálni azt a szellemi nyugalmat és a bizonyosságot, amelyet a filozófiából hiányolsz? Ha a sebészetnek akarod szentelni magad a szó legszűkebb értelmében, arról nem próbálnálak lebeszélni mindaddig, amíg ezt nem próbálsz tudományosítani, és a tehetség egyik hasznos művészetét látod benne. De ezért még nem kellene elmenekülnöd a filozófia elől.

Elmondtam Neked, amiről úgy gondoltam, hogy el kell mondanom; vizsgálj felül, és őrizd meg belőle a legjobbat, és válogass belőle a saját belátásod szerint.

Amikor úgy döntöttem, hogy megjelentetek egy részletet, készülő *Arkeszilaosz* című könyvemből a *Merkur* című folyóiratban, akkor szándékosan a mű egyik olyan epizódját választottam, amelynek erős a kritikai töltése, részben azért, hogy valami olyasmit nyújtsak, ami az egész nélkül is jól érthető, részben azért, hogy felidézzek néhány emléket, amelyek a későbbiekben még hasznosak lehetnek. Én az orvostudományt olyan dolognak tekintem, amely az általában vett emberiség és nem egy különös céh tulajdona, ezért olyan folyóiratot választottam, amely művelt olvasóközönséggel rendelkezik. Az orvostudomány ugyan, ha lelkiismeretesen akarják művelni, mindig teljes embert követel; de ha új szemléletet akarunk kidolgozni a számára, akkor nemcsak hogy nem káros, hanem nagy hasznára van az emberiségnek, ha a megfigyelő és a gondolkodó emberek szélesebb körét szólítjuk meg. A kuruzslást egyedül a felvilágosodással lehet elűzni. A rendőri egységek ebben a tekintetben csak keveset tehetnek, mivel csak a nem-céhszerű kuruzslást üldözhetik, a céhszerűt viszont védelmezniük kell, és így csak az orvosok napi érdekeit támogathatják, de nem az emberiség érdekeit. Ugyanakkor a rendőri egységeknek nincs is joguk arra, hogy ebbe beavatkozzanak, mert a felsőbbségnek semmi köze sincs ahhoz, hogy milyen személyeket ajándékozzok meg a bizalmammal. Ezért én sohasem hittem azt, hogy az orvostudománynak szent tekintéllyel kellene körülvennie magát, és a laikusokkal szemben titokzatos homályba kellene burkolóznia. Sokkal inkább meg vagyok győződve róla, hogy mindenkinek megvan a joga ahhoz, hogy bizonyos ismeretekre szert tegyen, ugyanúgy, mint a fizika és a matematika terén; igen, ezek a tudományok csak akkor válhatnak népszerűvé, ha az elméleti részüket tekintve, a műkedvelők ügyévé válnak.

Sejthettem volna, hogy a véleményem ellenállásba fog ütközni, de azt reméltem, hogy olyan vita fog kibontakozni, amely az igazság ügyét szolgálja, anélkül hogy bántalmazásokat kellene elszenvednem. Habár nem vagyok teljesen új az írói szakmában, de azt mindig elfelejtem, hogy a 18. század tudósai körében még mindig érvényben van az a szokás (amit pedig már a barbár korok is tiltottak), hogy az ellenfelet a nyilvános csatában mérgezett fegyverekkel támadják meg. A legkevésbé azonban talán Öntől vártam, tisztelt tanácsos úr, a fegyverek ilyen

használatát. Hálátlanság lenne, ha elmulasztanám hangsúlyozni, hogy sokat tanultam az Ön írásiból. Én Önt, azon emberek tanúsítványai szerint, akik Önt közelebből ismerik, nemes férfiúnak tekintetem, és ahogy azt néhány barátom készséggel elmesélhetné, vágytam az Ön ismeretségére. És most abban a megtiszteltetésben lehet részem, hogy az Ön levelezőtársa lehetek, ami ugyanakkor rendkívül kínos is számomra, hiszen a tisztességemet kell megvédenem egy olyan férfival szemben, akinek a legcsekélyebb alkalmat sem adtam arra, hogy megsértsen. De még mindig nem tudom elhinni, hogy ennyire félreismertem volna az Ön jellemét és teljes gondolkodási módját. A tanulmányának 139. oldalán egy enyhébb magyarázathoz találtam kulcsot. Ön itt azt mondja magáról, hogy *indignélt*, ami magyarul annyit jelent, hogy haragos és dühös. Ebben természetesen egy bölcs férfiúnak is része lehet, de a kedély ilyen felzaklatott állapotában nem szabad tollat ragadnia, mert *littera scripta manet*. Azt, hogy Ön nem hidegvérrel írt, azt már a névalírása is bizonyítja. A civilizáltság azt követelte volna, hogy az Arkeszilaossal egy másik felvett nevet állítson szembe (mint például Krátészét), vagy legalábbis (ha már ezt nem akarta) a tudományt ne az alapok sulykolásával próbálja megvédeni. Én rendkívül elcsodálkoztam azon (ha hiszi, ha nem), hogy egy olyan tanulmány végén, amely oly kegyetlenül és megvetően támadja a kiválasztott ellenfelet, a *Hufeland* nevet láttam aláírásként. Nem hiszem, hogy az lett volna az Ön szándéka, hogy a nevének súlyával, mint egy légyecsapóval agyonüssön egy fiatalembert. De mégis csak nagyon csodálkoztam azon, hogy Ön, miután elolvasta a tanulmányomat, arról győzte meg magát, hogy én meg akartam támadni a racionális orvostudományt. Természetesen ahogy nincs racionális pszichológiánk és kozmológiánk, úgy racionális orvostudomány sem lehetséges; de a szónak egy másik értelmét alapul véve az egész követelésem mégis arra irányult, hogy az orvostudománynak racionálissá *kell válnia*.

A tolerancia, amelyet Ön Molière-rel szemben tanúsít, biztosan nem tulajdonítható a korabeli orvosoknak. Ön kiszolgáltatja magát annak a közhelynek, hogy az akkori orvosok ugyanúgy bírálták volna a száz évvel azelőtti orvosokat, mint ahogy Ön bírálja a Molière korabeli orvosokat. Valószínűleg ők is azt mondták, hogy amikor például Montaigne megtámadta az orvosokat, akkor azt joggal tette, mert akkor a művészet még nem volt ilyen tökéletes; de az, hogy Molière bennünket,

akik az orvostudományt ilyen messzire juttattuk, csak úgy egyszerűen megtámadja, az nagyon igazságtalan, és gonosz szívre utal! Kérdezzük meg azonban, ha visszajönne a mi kedves, felvilágosult Montaigne-ünk, vajon vátoztatna-e bármit is azon, amit egykor az orvosokról elmondott?

A kantianus perspektíva, amelyet Ön az én tanulmányomban felfedezni vélt, puszta fantázia; vagy nevezze meg nekem azt a helyet, amelyet egy leibniziánus nem írhatott volna meg, sőt az öreg Arkeszi-laosz maga nem írhatta volna? Hogy az utóbbi más példákat választott volna a magyarázathoz, az természetesen mindenki előtt világos.

Az én tanulmányom kártékonyága aligha igazolható. Sem a *Merkur*, sem a többi folyóirat nem rendelkezik olyan közönséggel, hogy széles körben okozott nagy kárról beszélhetnénk. Továbbá a tanulmányom nem kérkedik nagy nevekkal, semmi más sem adhat súlyt neki, csak azok az alapok, amelyekre hivatkozik. És még akkor is, ha egy angyal beszélne a begyökerezett előítéletekkel szemben, mit segítené mindaz? Mit jelenthetne egyetlen tanulmány a *Merkurban*, mindazzal szemben, amit a kísértetekkel, a boszorkányokkal és más babonába illő lényekkel szemben leírtak, és ennek is alig volt eredménye? Az a vád, hogy a tanulmányom félrevezeti a fiatalembereket, az újra és újra fellépő szofisták és fanatikusok érvrendszeréből már annyira ismert, hogy nem hittem, hogy egy olyan férfiú, mint Ön is képes megismételni. Egyébként, ha az ellenvetései a tanulmányomat eltalálják, akkor azt egészen más oldalról teszik, mint ahogy Ön gondolja. Nem az empiria dicsérete (abban az értelemben, ahogy Ön ezt a szót használja), hanem az empiriával szemben megkövetelt nagyobb távolságtartás lenne az az ellenvetés, amelyet a tanulmányommal szemben látszólag jogosan meg lehetne fogalmazni. Ennyit a *Merkurban* való közlés szempontjairól; most pedig térjünk rá magára a dologra.

Ön először is azt szeretné bizonyítani, hogy nem vagyok orvos. De mit akar Ön ezzel mondani? Ha azt, hogy semmit sem értek a gyógyítás tudományából, akkor Ön igazi *hysteron proteron*-t követ el, hiszen Ön az első bekezdésben már azt akarja bizonyítani, ami csak a harmadikból következik, hogy tudniillik a legfontosabb indokaim teljesen alaptalanok. Vagy csak azt akarja mondani, hogy nem vagyok az orvostudomány doktora? Hogyan lehet ismeretlen Ön előtt, hogy lehet valaki az orvostudomány doktora anélkül, hogy bármit is értene az orvostudományhoz? Ebben az esetben tehát Ön nem tudná bizonyítani azt,

amit bizonyítani akar; ez az első ostrom tehát nem más, mint egy szerencsétlen *argumentum ab individua*.

Nagyon jó lett volna, ha definiálta volna a *signis coegsistentibus* és a *consecutivis* közti különbséget; mert vannak (ahogy azt biztosan Ön is tudja) olyan ismert szemiotikusok, akik nem teszik meg ezt a különbséget. De magyarázza Ön, ahogy akarja, mindig megmarad különbség aközött, ha a jeleket a betegséghez való viszonyukban értelmezzük, és aközött, ha az önmagában vett jeleket méltatjuk. Én ezt az utóbbit tettem. Azt azonban sehol sem mondtam, hogy mind ez idáig az orvosok nem ismerték fel a jeleknek ezt a különbségét, mert már viszonylag régen olvastam Sauvage *Patológiájában*: *Quidquid est alterius causa vel effectus, illius signum est certum*. Azt viszont, hogy még nem fordítottunk kellő figyelmet a jelek megkülönböztetésére (el kell választanunk egymástól azoknak a tapasztalatoknak a jelentését, amelyeket a tapasztalatból biztosan ismerünk, azoktól, amelyeket csak a pusztá indukcióból ismerünk), éppen Arkeszilaosz panaszolta fel. Ő nem azt állítja, hogy voltak olyan orvosok, akik nem tudták, hogy mit *kellene tenniük*, hanem azt, hogy az orvosok nem *tették* ezt.

Ahhoz, hogy meg tudjunk határozni egy betegséget, kell egy felső tétel, melynek szubjektuma e betegség néhány szimptómája, és kell egy alsó tétel, melynek szubjektuma a beteg, a predikátuma pedig a szimptómák. A felső tételnek nyilvánvalóan a noszológiából kell származnia, és sohasem lehet a szemiotikából meríteni. Ön itt összekeveri az *in abstracto* betegség diagnózisát az *in concreto* betegség diagnózisával; csak ez az utóbbi lehet a szemiotika tárgya.

Aztán a későbbiekben Ön összekeveri a betegség fokát annak veszélyességével. Nem ismerek olyan betegségeket, amelyekben ne jelenne meg az okok és a külső megjelenések viszonya; ha vannak is ilyenek, akkor azok nem a tapasztalat, hanem a csoda szférájába tartoznak.

Azt, hogy a betegség menetén keresztül lehetne meghatározni annak tartamát, én sehol sem állítottam. De ha nem ismerjük a betegség lefolyását, akkor a tartamáról (nem az időbeli tartamra gondolok, hanem a betegség stádiumainak egymáshoz való viszonyára) sem fogunk tudni semmit mondani. Vagy talán Ön meg tudná mondani valakinek, hogy mikor fogja elveszíteni a szeplőit? Az Ön jelszava az, hogy „félre a tudatlansággal”!, és ezzel Ön teljesen az én véleményemen van, ami

rendkívül meglepő. Az amit mondok, igaz; csak az a baj, hogy nem vettük észre már nagyon régen. Csak azt mondja meg nekem, hogy ez hol történt meg teljesen? Azt, hogy a szemiotikai előadásokban ezt gyakran elhanyagolják, a tapasztalatból tudjuk, de itt a következőről van szó: *exemplum sunt odiosa!* Azt, hogy ez a közkedvelt könyvekben nem történik meg, én is nagyon jól tudom. Nevetséges lenne azonban ebből arra következtetni, hogy „aki nem érti a szemiotikát, az nem járt a megfelelő előadásra”; ez ugyanis csak akkor lenne igaz, ha a szembenálló tézis érvényes lenne: „az, aki hallgatott szemiotikát, ért is hozzá”. Ezt a tételt azonban egy akadémikus tanár sohasem fogja felállítani, ebben biztos vagyok.

Azt, hogy a szerekeknek, a mostani orvostudomány állása szerint különböző hatásai lehetnek, természetesen minden kezdő tudja; ráadásul a kezdők az orvostudományban (ahogy az már valószínűleg Önnek is feltűnt) szubjektív értelemben szinte mindig többet tudnak, mint a tapasztalt és gondolkodó férfiak. De hogy ebből lehet-e arra következtetni, hogy „egy olyan szer esetében, amelynek a hatásai a körülményektől függően változnak, nem ismerjük az igazi hatásokat”, olyan kérdés, amelyre csak a figyelmet szerettem volna felhívni. Ön azonban ahelyett, hogy kitalálta volna a célomat, egy olyan orvosi tanra vonatkozó tudatlanságot vet a szememre (az azonos szerek sokszor teljesen különbözőképpen hatnak), amely annyira közhelyszerű, hogy tulajdonképpen minden öregasszony rajta tapos. Mindazt, amire Ön meg akart tanítani, nagyon is jól tudom, és ha nem kellene takarékoskodnom a papírral, akkor mindazokat a hatásokat, amelyeket szerekről összeállítottam, meg tudnám magyarázni a hatásmódra vonatkozó hipotézisekből kiindulva. Most csak arra szeretnék rámutatni, hogy ezzel nem sokat segítenénk magunkon, inkább az igazi hatás megismerésére kellene törekednünk. Amit Ön a későbbiekben mond, az nagyon elcsúszott: az egymással szembeállított okok ugyanis olyanok, hogy közülük az egyik éppen azt szünteti meg, amit a másik tételez, ezek tehát nem hozhatnak létre azonos hatásokat. Ön feltehetően azt akarta mondani, hogy bizonyos tekintetben az egymással szembeállított dolgok egy közös oknak köszönhetően azonos hatásokhoz vezethetnek. Ezt azonban, hála Istennek, én is nagyon jól tudom, már amióta azt tapasztaltam, hogy egy meleg szobában való tartózkodás jót tesz nekem, és ugyanezt el tudom mondani egy hideg szobában való tartózkodásról is. De nevetségesnek

tartanám, ha valaki azt mondaná: „én azt tapasztaltam, hogy egy meleg szoba jót tesz nekem”, másvalaki pedig azt, hogy „én azt tapasztaltam, hogy egy hideg szoba jót tesz nekem”, és egy harmadik így szólna: „ezek a kijelentések túl határozatlanok, meg kell adnotok azt a kapcsot, amiből kiindulva a hatásnak ez az egyenlősége megérthető; nem a hideg vagy a meleg hatását, hanem azt a viszonyt, amelyben a hideg és a meleg tulajdonképpen hatása véletlenszerűen eljut hozzátok”. Erre ugyanis jöhetne egy negyedik, aki így kiáltana: „micsoda tudatlanság”!, mintha nem lenne magától értetődő, hogy teljesen szembenálló okok azonos hatáshoz, a hasonló okok pedig teljesen különböző hatásokhoz vezethetnek. – Azt hiszem, jól ismerem a betegségek okait felsoroló katalógusokat, és azt is jól tudom, hogy az ember mind az éhségtől, mind a jóllakottságtól rosszul lehet; de úgy gondolom, hogy mérhetetlen merészség és ízléstelenség kell ahhoz, hogy valamit egy betegség végső okának tekintsünk. De mégis nagyon szeretném tudni, hogy Ön védelmébe venné-e az összes láz elleni szert.

A leginkább Ön akkor feledkezik meg magáról, amikor az álorvost véli felfedezni az anatómiáról tett megjegyzéseimben. [...] Szegény Stahl! Most még téged is kihúznak az orvosok sorából. Mivel nem égethettek meg eretnekként (ezt a boldogságot az ortodox orvosok eddig átengedték a teológusoknak), ezért legalább a feletjes sorsára próbáltak juttatni, és már csak a stahliánusok kifejezését kellene forgalomba hozniuk ahhoz, hogy számos gondolkodó orvosra (mint például Unzertre) ráragasszák a szégyenfoltot. De nyugodjál békében! Nem-sokára megint elő fogsz kerülni, és az érdemeidet mindenki el fogja ismerni! – Én nem akartam olyan lakonikusan előadni a véleményemet, ahogy azt Ön sugallja, megpróbáltam bebizonyítani az állításaimat. Miért nem foglalkozott Ön inkább a bizonyításaim cáfolatával?

Ön még mindig úgy gondolja, hogy nem tett elég sokat; az még túlzottan hízog lett volna a számomra, ha csak azt bizonyította volna, hogy én semmit sem értek a gyógyítás tudományából. Az igazi balszerencsém az volt, hogy az írásom nem tetszett Önnek: most Önnek azt kell megmutatnia, hogy én egyszerűen rossz ember vagyok. Az első részben Ön még ezzel-azzal megajándékozott, amit én köszönettel fogadok. Mert amikor az indikációról beszélek, tévedésből alsó tétel áll ott, ahol felső tételnek kellene állnia, amiből Ön arra következtethetett volna, hogy még a logika legalapvetőbb tételeivel sem vagyok tisztában.

Aztán eldöntetlenül hagytam azt, hogy az ópiumot lehet-e alkalmazni a sárgaság esetében; ezért teljes tájékozatlanságot vethetett volna a szememre a legújabb orvostudományi publikációk terén. És még van néhány ilyen dolog, amelyet én Arkeszilaosz nevében (aki nem egy hivatásos orvost képvisel) ignoráltam. De bármennyire hálás is vagyok Önnek ezért az enyhe bánásmódért, mégsem nyerhette meg a tetszésemet az, hogy Ön elvitatja tőlem az igazság iránti szeretetet. Ha én ugyanazokat a fegyvereket használnám a vita során, mint Ön, akkor ezzel azt szegezhetném szembe, hogy ennek a tanulmánynak a hajtórugója a privát gyűlölet volt; azt a szellemet, amely Önt vezette, gyűlölködésnek nevezzük. Én azonban (mint ahogy azt azok, akik engem jól ismernek, és olvasták az Ön tanulmányát, elmondhatnak) ezt jobban alá tudnám támasztani, hogy tudniillik nem vagyok orvos és nincs bennem semmiféle szeretet az igazság iránt. Én azonban megsértettem Önt [...].⁴⁵

Most teljesen átugrom az Ön hozzászólásának ezt a szakaszát, és csak a következő kérdésre szeretnék választ kérni: a doktorrá avatás bizonyítja-e, hogy valakiben, mint orvosban megbízhatunk, vagy sem?

Ha a doktorrá avatás bizonyítéku szolgálna, akkor az orvosi kollégiumok, amelyek önmaguknak vindikálják ezt a jogot, hasztalanok, és megsértik az egyetemek jogait. Ha viszont doktornak lenni még nem jelent bizonyítékot, és a bizonyíték kimondottan az orvosi kollégiumokhoz kötődik, akkor a doktorrá avatás pusztán pénzügyi csalás.

Szeretném továbbá megjegyezni, hogy az orvosi kollégiummal szembeni ellenszenv még egyáltalán nem támasztja alá, hogy valakit empirikusnak nevezhetnénk, abban az értelemben, ahogy Ön használja ezt a fogalmat. Gideon Harvey például gondolkodó orvos volt, Reimarus pedig még most is az. Úgy tűnik, néhány orvos, akik azt hiszik magukról, hogy ők a hangadók, az empirikus szót olyan erővel próbálják felruházni, mint amilyen a föderalista vagy a terrorista szavak Franciaországban rendelkeznek. Mégpedig azért, hogy mindazt, ami ehhez a szóhoz kötődik, kényelmesen és minden különösebb indoklás nélkül le lehessen járatni a közönség szemében.

Amit Ön az én legfontosabb ellenvetésemnek tart, az tulajdonképpen nem az. Arkeszilaosz már mindjárt kezdetben felmenti az orvosokat az alól a követelmény alól, hogy ismerniük kellene a dolgok belső lényegét; és ő maga nem is vágyik semmi ilyesmire. Csak a tapasztalatból

kiindulva próbál eljutni a törvények meghatározott ismeretéhez; ez a fizika számos részében jól ismert. Azt hiszem, hogy az Ön ezzel szembeni tiltakozása helyes, még akkor is, ha nem illik teljesen ide. Szívből örülök annak a dicshimnusznak is, amelyet Ön a tanulmánya végén az empiriáról zeng.

Az orvostudomány értékének meghatározásakor azonban Ön mintha teljesen megfeledkezne magáról. Biztos Ön abban, hogy az izzasztás, mint gyógyítási módszer egyértelműen káros? A himlő elleni védőoltásról szólva Ön teljesen az én véleményemen van. Az alapkérdés azonban mégis csak megérdemelne egy részletesebb vizsgálatot; nehéz ugyanis elhinni, hogy mind az orvosok, mind a bennük megbízó emberek hosszú évszázadokon keresztül olyan buták lettek volna, hogy ne látták volna, hogy az emberek tönkremennek a kezelésekből, és közben mégis ragaszkodnak az orvostudományhoz. Az orvosok már akkor is olyan tökéletesnek tartották az orvostudományt, mint amilyeneknek sok mai orvos hiszi. Ha ezeket a csalódásokat Ön is átélte volna, akkor nem dicsérné úgy az orvostudományt, ahogy arra csak az orvosok képesek. A modern nevelésről, a sok értelmetlen előítéletről, amelyet az ifjúságnak, mint az egészségről szóló tanítást vagy dietetikát átadunk, majd legközelebb. De hogy jön ide a lepra? Ez a betegség egy olyan korban tűnt el, amelyben az orvostudomány még nyomorúságos szinten állt. És ugyanakkor a pestissel sem lehet semmit bizonyítani, hiszen ez is a legértelmetlenebb kezelése hatására tűnt el; ha a megszüntetésének a mostani évszázad orvostudományára kellett volna várnia, akkor mi most már nem beszélgethetnénk egymással, mert Európa helyén üres és kihalt sivatag lenne.

Az inokuláció a szenvedő empiria ötlete. Ön szerint ki találta fel? Mutasson nekem valakit, akinek halvány fogalma lett volna róla, mielőtt a török rabszolga-kereskedőktől (és nem az orvosoktól) megtanultuk! Ez az ember-kereskedelem, mint iparág szerencsés következménye volt, és semmi köze sincs az orvosok felfedezéséhez. Ha én is az Ön nyomdokain haladnék, akkor most én is elvitathatnám Öntől az emberi történelemre vonatkozó ismereteket. De jól tudom, hogy Ön mindezzel ugyanúgy tisztában van, mint én, és ezen a helyen valószínűleg csak gyorsabban írt, mint ahogy gondolkodott. Az természetesen nem jut eszembe, hogy Ön talán egy olyan közönségre számított, amely semmit sem ért a dologból,

és amely előtt könnyen gyalázhat engem; és én tulajdonképpen semmit sem tehetek az ellen, hogy ez a közönség a fejemet vegye.

Sajnos, még valamit szóvá kell tennem: Ön időnként még hamisításokat is megengedett magának. Egy helyen a következőket idézi tőlem: „a szegény empirikusokat, akik gyakran jobban értenek a dologhoz, mint az orvosok, elnyomják”. Nem! Hol mondtam én ilyent? Ilyesmi sohasem jutna eszembe. Én csak ezt mondtam: „[...] az úgynevezett kuruzslók [...] talán több pácienszt gyógyítottak meg, és [...] ezért a közönség adott esetben jobban tiszteli [őket, mint az orvosokat].” És ezt olyan tapasztalatokra alapoztam, hogy mindenki, aki megfigyelte a kuruzslókkal szembeni elvakult bizalmat, ezt igaznak fogja találni. Hogy hogyan fogja Ön megbocsátani magának ezt a szándékos rágalmazást, azt még nem tudom.

Ennyit tartottam fontosnak elmondani a becsületem védelmében. Azt, hogy az Arkeszilaosz című töredékben néhány dolog túl van terhelve, minden ízléssel rendelkező elfogulatlan olvasó azonnal fel fogja ismerni. Nagyon örülnék a cáfolatoknak, örömmel hasznosítanám őket, ha megtartják az Arkeszilaosz által kijelölt kereteket; de válaszolni majd csak az egész művem megjelenése után szeretnék rájuk. Biztos vagyok benne, hogy ez is ellenvetéseket fog kiváltani, de nem hagyhattam szó nélkül, hogy nem voltam elégedett az Ön cáfolatával.

Ezenkívül semmiféle harag nincs bennem Önnel szemben. Ha Ön hideg fejjel még egyszer végigolvassa a saját hozzászólását, akkor látni fogja, hogy engem személy szerint is megbántott. A közönség szemei előtt vívtuk a csatát, és a közönségnek kellene megmondania (mint közös szekundánsunknak), hogy melyikünk sérült meg. A csata most véget ért, és én most úgy tekintem, mintha még sohasem láttuk volna egymást. Talán még barátok is lehetünk. Nem menne ritkaságszámba, ha két verekedő személy később kiváló baráttá válna. Miért lenne lehetetlen, hogy a tanult csatákat olyan nemes módon folytassuk, és zárjuk le, mint ahogy a nyers korokban az életre és halálra menő küzdelmeket folytatták és lezárták? Ebben a reményben maradok az Ön alázatos szolgálja.¹⁹

¹⁹ A szerkesztő közleménye: *Der teutscher Merkur* még sohasem vált a művelt emberek küzdelmének színterévé. A jelenlegi esetben azonban kivételt kell tennem. Hufeland jénai tanácsos és professzor úr a szívére vette azokat a

V. Levelezés

Az alábbiakban (mintegy a fenti válogatás függelékéeként) egy nagyon fontos levél, és egy nagyon fontos levélcsokor fordítását tesszük közzé. (1) A szóban forgó levelet Reinhold Erhardnak írta, és mint bizalmas barátjának számol be neki az őt ért általános szellemi válságról. A levél egyértelműen mutatja, hogy 1792 tavaszán Reinhold két kritikus működésének köszönhetően súlyos szellemi válságba került. Az egyik kritikus Carl Immanuel Diez volt, aki a különböző előadásokon és szemináriumokon fogalmazta meg ellenvetéseit, a másik pedig Johann Christian Erhard Schmid volt, aki az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban közzétett egy részletes recenziót a reinholdi elementár-filozófiáról. Dieter Henrich mindenekelőtt Diez jelentőségét tüntette ki, és próbálta kidolgozni az egész német idealizmus vonatkozásában. Diez Tübingenből érkezett Jénába, ahol repetítorként dolgozott; a repetítor feladata az volt, hogy felügyelje a tanulmányi munkát, időnként korrepetálásokat

kirohanásokat, amelyeket Arkeszilaosz (a *Teutscher Merkur* 1795. évi 8. számában) az orvostudományról és az orvosokról általában tett, és (a jelzett évfolyam 10. számában) elég kemény hangnemben, a meg-nem-nevezett szerző személyét is érintő kijelentésekkel válaszolt. Nagyon nehezen szántam rá magam arra, hogy ezt a hangot hagyjam megszólalni a *Teutscher Merkur*ban, de mégsem akartam ennek ellenállni, mivel elég világos volt, hogy az ellenállásomat igazságtalan és sértő pártosságként értelmeznék, amely Arkeszilaosz mellett és a racionális orvosokkal szemben foglal állást. Ezért szántam rá magam Hufeland professzor úr tanulmányának közlésére; ugyanakkor úgy gondoltam, hogy magamnak és az Arkeszilaosz szerzőjének tartozom annyival, hogy megindokoljam ezt a lépést, és az ezzel szembeni indirekt, de azért nagyon kemény ellenvetést, kíméletesen, de mégis határozottan visszautasítsam. Azt persze előre tudhattam, hogy az Arkeszilaosz szerzője ezzel nem fog megelégedni. És néhány nappal ezelőtt kézhez is kaptam a Hufeland úrnak címzett előrelátható választ. Az Arkeszilaosz szerzőjét a *Teutscher Merkur*ban olyan heves támadás érte, hogy az neki mindenhol, ahol ismerik, hátrányára vált volna, úgy hogy nem állt módomban megtagadni egy (szerintem) az önvédelem keretei között maradó apológia közlését. De ezen a ponton mindenképpen szeretnék megállni; és amennyiben a csata folytatódna, akkor annak már egy orvosi folyóirat hasábjain kell megtörténnie. – *Christian Martin Wieland*.

tartson, és önálló foglalkozásokat is vezethetett. Diez egész jelentősége arra épül, hogy éppen annak a tanulócsoportnak volt a vezetője, amelyben Hegel, Hölderlin és Schelling is tanult. A jénai Reinhold-kritikából kiindulva jó okkal feltételezhetjük, hogy Diez már Tübingenben is olyan nézeteket képviselt és közvetített, amelyek szembenálltak a reinholdi filozófiával. Így történetileg magyarázható lenne, hogy a Tübingenből kikerült Schelling és Hölderlin hogyan voltak képesek viszonylag rövid idő alatt hatékonyan szembefordulni az alaptétel-filozófiával. Manfred Frank ezzel szemben jogosan mutat rá arra, hogy Reinhold válsága már jóval korábban kezdődhetett: Rehberg már 1791. január 28-án megjelentetett egy recenziót. Azt is láttuk, hogy Erhard volt az, aki megírta e kritika kritikáját, és ezzel Reinhold bizalmasává vált. Ugyanakkor Frank azt is állítja, hogy Schmid recenziója (*Allgemeine Litteratur-Zeitung*, 1792. április 9) sokkal kidolgozottabb és alaposabb kritikát tartalmaz, mint amilyent Dieznek tulajdoníthatunk. (Diez azóta megjelent hagyatékában ugyanis szinte alig bukkannak fel filozófiai tárgyú eszmefuttatások; az életmű néhány teológiai traktátusból és sok-sok levélből áll.) Henrich és Frank kutatásait azzal egészíthetjük ki, hogy Reinhold 1792 tavaszán bekövetkezett válsága szinte teljesen észrevehetetlen; szó sincs olyan drámaiságról, mint amilyent Henrich és Frank leírásaiból sejthetnénk. Alessandro Lazzari egy alapvető jelentőségű tanulmányban azt próbálta megmutatni, hogy Reinhold ebben az időben minden erejét megfeszítve a szabadság-problematika újraértelmezésén dolgozott. A *Briefe über die Kantische Philosophie* című művének második kötetében egy olyan szabadságfogalmat használ, amely mind a saját korábbi felfogásától, de a kanti elképzelésektől is élesen eltér.⁴⁶ Erre még persze azt mondhatnánk, hogy éppen ez az erőteljes gyakorlati érdeklődés is mutatója lehetne az elméleti filozófián belül bekövetkezett válságnak. De Reinhold az elméleti filozófián belül sem számolta fel az alaptétel-filozófiába vetett bizalmát. Ennek egyik leglátványosabb bizonyítéka, hogy 1797-ben Reinhold magáévá teszi a fichtei tudománytant, az indoklásban azonban semmiféle olyan jelet sem találunk, amely az alaptétel általánosan vett problematizálására utalna.⁴⁷ 1796. június 1-jén pedig egy Erhardnak címzett levélben Reinhold a következőket írja: „Én a magam részéről még mindig a tudatot tartom a filozófia fundamentumának, és a tudatról szóló tant (amely nem más, mint a tudat kedélyállapotáról szóló absztrakció) tekintem a tulajdonképpeni elementár-

filozófiának, amely mint olyan nem empirikus, nem elméleti, de nem is gyakorlati. A megismerés rendjében a tudat az én és a nem-én előtt áll, olyan önmaga általi világosság, ami minden mást is megvilágít, de őt magát semmi sem világíthatja meg.”⁴⁸ Talán azt kellene mondanunk, hogy Reinhold válsága csendesen elhúzódott, és igazából csak a fichtei koncepció átvétele után robbant ki. (Igaz, hogy ekkor már az önálló filozófiai elméletalkotás feladásaként jelent meg.) (2) Reinhold tanítványai körében 1794 tavaszán került sor az alaptétel-filozófia átfogó problematizálására. Henrich és Frank kutatásai nyomán azt gondolhatnánk, hogy e problematizálás háttérében Reinhold személyes válsága, pontosabban az erről szóló beszámoló áll. (Gondoljunk arra, hogy Reinhold éppen Erhardnak írt Diez és Schmid alapvető kritikájáról.) De ha egy pillanatra visszatekintünk a recenziókra, akkor azt mondhatjuk, hogy Erhardnak először az Aenesidemus-recenzióban (1793 februárjában) inog meg a reinholdi filozófiába vetett bizalma, és egy újabb évre lesz szükség, amíg az alapvető kritika megfogalmazódik. E kritika megszületéséhez még két fontos eseményre volt szükség. Egyrészt a Reinhold-tanítványok kritikájának fontos előfeltétele a mesternek a gyakorlati filozófia felé való fordulása. Nem a szabadság újraértelmezése a lényeges, hanem az a belátás, hogy minden filozófiának a gyakorlati életre kell irányulnia. (A gyakorlati összefüggések pedig a Reinhold-tanítványoknál a mindennapi élettel azonosulnak.) Ennek fényében az alaptétel, és annak jelentősége háttérbe szorul. Másrészt a Reinhold-tanítványok információkat szereznek Fichte készülõben lévõ filozófiájáról. Baggesen, Herbert és Erhard 1794. április 25-én meghallgatták Fichte utolsó előtti zürichi előadását; röviddel ezután kezdődik a fichtei filozófiáról szóló lázas levelezés. Természetesen nem tudjuk pontosan, hogy mi hangzott el ezen az előadáson, és az előtte és az utána folytatott beszélgetésen, de a Reinhold-tanítványok elsősorban az egoizmus vádját szegezték a fichtei koncepcióval szemben. Mégpedig azért, mert a fichtei én, vagy énség terminusát egyszerűen egoizmusra fordították le. Az ebből adódó kritika azonban a reinholdi filozófiára is visszavetül.⁴⁹

Legkedvesebb Erhardom!

Mivel Ön már nem akar írni nekem az útvjáról, így én arról (legalábbis az Ön bécsi tartózkodásáról, Klagenfurtba utazva) már semmit sem fogok megtudni. Herbert sem írt egyetlen sort sem, utoljára talán januárban vagy februárban kaptam tőle levelet, de tőle igazából nem is várok semmiféle úti beszámolót. De azért Ön se restellkedjen, inkább fordítsa az idejét (amelyet természetesen számos jobb dologra is felhasználhat) az én pusztá szórakoztatásomra.

Jobban örülnék, ha Ön némi fennmaradó időtörmeléket az én tanításomra is fordítana, ahogy azt a legutóbbi levelében is tette. Köszönettel tartozom Önnek azért, hogy ilyen találóan feltárta a logikai és a metafizikai analízis különbségeit.

Tulajdonképpen aláírom azokat a gondolatokat, amelyeket Ön az elmélet fogalmáról kifejtett, mind abban a tekintetben, hogy ez alkalmatlan a képzetalkotó képesség tudományának megjelölésére, mind pedig abban a tekintetben, hogy nagyon is alkalmas a vágyódóképesség tanának megnevezésére.

Mégis úgy gondolom, hogy *A képzetalkotó képesség elmélete* című művem, ha még egyszer kiadásra kerülne, még mindig viselhetné az *elmélet* nevet, mivel még *nem* a képzetalkotó képesség tudományát adja elő, hanem azt csak előkészíti, és bevezeti annak néhány fontos elemét.

A tiszta elementár-filozófia rendszere, amelyet én megkülönböztetnék *A képzetalkotó képesség elméletétől*, sohasem nevezhető *elméletnek*. – Közben természetesen elkerülhetem az analízis kifejezést, amely számomra mindössze azt a nagyon sajátos kérdés jelenti, amely bennem a képzetalkotó képesség tudományára vonatkozó eszme megszületésekor felmerült, és ennek *fejlődését* természetesen jól kifejezésre is juttatja, de erről majd máskor.

Az akaratra vonatkozó új fogalmam („ez a személy azon képessége, hogy eleget tegyen vagy ne tegyen eleget a vágy, az öncélú ösztön vagy örömszerzésre irányuló ösztön – mert ez számomra ugyanaz – követelésének”) alapján vált számomra először lehetségessé, hogy felvázoljam a vágyódóképesség elméletét, melynek lehetőségében

korábban sokszor erősen kételkedtem. Az akaraton és az ebben szereplő *a priori* képességeken keresztül jutottam csak el a vágy pontosabb fogalmához, és ahhoz, ami ebben *a priori* és *a posteriori* szükségképpen adott. De mielőtt a *levelek második kötete* (amelyben a *szabadságot* és az *akaratot a morálra* tekintettel elemzem) Szent Mihály napjára megjelenik, a vágyódóképesség elmélete tekintetében már nem szeretnék újabb kutatásokat végezni. Az Ön ötleteit azonban természetesen mindenkor szívesen fogadom.

Olvasta Ön *A három rend* és *A világpolgárság* című dialógusokat a *Merkurban*? A morál és a természetjog princípiumaira vonatkozó gondolataim (amelyeket teljesen újrafogalmaztam, és amelyekből már meg is mutattam valamit Önnek, amikor itt tartózkodott) a *Merkur* júniusi számában jelentek meg, és majd a levelekben is benne lesznek.

Itt tartózkodik nálunk egy magisztrátus Tübingenből, aki az ottani teológiai szemináriumban korábban már repetitorként dolgozott, és éppen most készül átmenni a teológiából az orvostudományra, egészen rendkívüli elme, a lehető legjobb szívvel. Már régóta jól ismeri az én írásaimat és Kant műveit, és a kollégiumokban, amelyeket hallgat, időnként olyan kétségeinek ad hangot, amelyek számomra és az elementár-filozófia számára rendkívül jelentősek, és a schmidi recenzió *néhány* megjegyzése mellett (néhány – mondom –, mert a legtöbb nem túlzottan tanulságos) fontos anyagot szolgáltatott a fundamentumról szóló értekezésem második része számára, amely az *Adalékok* legújabb számában olvasható. Most már világosan látom, hogy az elementár-filozófia fundamentumról szóló tanításában olyan teorémák bukkannak fel, amelyek esetében kifejezetten rá kellett volna mutatnom, hogy nem közvetlenül a tudat tételéből, hanem csak más tételek közvetítésével (amelyeket én az elementár-filozófiában bizonyítás nélkül a *sensus communis* kijelentéseiként állítok fel, és amelyek csak akkor válhatnak a filozófáló ész bizonyított kijelentéseivé, ha a tudat többi tételét már felállítottuk és kifejtettük) vezethetők le. Például azt a teorémát, hogy az anyag adott, a forma létrehozott, a képzet megalkotott, miközben az *ontudatot* és az *öntevékenység* tudatát, amely nem az *általában vett tudatra* épül, már fel kell tételezni. Mindenesetre most úgy gondolom, hogy a közönséges értelem ezen kijelentéseit az elementár-filozófiában lemmatikusan kellene bevezetmi, mivel csak a közönséges értelemtől tudunk

átmenni a filozofáló észhez. De ezeket a kijelentéseket a filozofáló észben keresztül sorra igazolni kell.

Az elementár-filozófia fundamentumai az ész számára pusztá faktumok, amelyek közül az, amit a tudat általában vett tétele kifejez, a legáltalánosabb, és ennyiben a rendszeren belül az *első*. Az elementár-filozófia csak felállítja a tudat tételeit, és ezért nem indulhat ki egy ilyen princípiumból, hanem csak a pusztá *tényekből*, amelyeket a különbségeikből és az összefüggéseikből kiindulva lehet megmagyarázni, és amelyekből majd a szóban forgó princípiumok maguktól létrejönnek.

Diez nagyra becsüli és bensőségesen szereti Önt, és majd ha Jénát elhagyja, Önt is fel fogja keresni Nürnbergben. Ő is nagyon várja, velem együtt, az Ön disputációját.

Holz magisztrátus úrnak a fundamentumról szóló könyvét, amely Halléban jelent meg, már kiadták egy recensensnek, valószínűleg Schmidnek, aki talán a maga szkeptikus hangulatától vezérelve (mint legutóbb Wisch *Isonomiophilusát*) meg fogja dicsérni. Az akarat szabadságát Schmid, a morálfilozófiájának új kiadásában érthető, de bosszantó módon elfuserálta.

Meg fogom venni és el fogom olvasni Girtanner kémiaiáját, és arra szeretném kérni Önt, hogy szintén vegye meg és olvassa el az éppen most Königsbergben megjelent *A kinyilatkoztatás kritikáját* (amely igen különös alkotás), az *Allwill papírai* új, tíz levéllel kibővített kiadását, és Rehberg kitűnő írását, *A nevelés művészetének felülvizsgálatát*.

Ön csak futólag említette, és nagyon keveset írt a készülő irodalmi leveleiről, úgyhogy igazából nincs is fogalmam róluk. Számomra magától értetődik, és ezért nem is szorul különösebb igazolásra, hogy a legjobban az Ön társaságában érzem magam.

Tegnap volt két hete, hogy a feleségem — aki a legmelegebben ajánlja magát az Ön emlékezetébe, és lélekben öleli az Ön kitűnő menyasszonyát — egy új, friss és engedelmes kisfiút hozott a világra, aki vele együtt nagyon jól érzi magát. A feleségem most éppen mellettem ül a kertben, ahol Önnek egy kellemes esti órában ezt a levelet írom.

Baggesen csak nagyon ritkán ír nekem, de sem rám, sem Önre nem haragszik. Napról napra várom a hírt tőle, a feleségének születéséről. Most már végre ő is belátta, hogy a terve számomra követhetetlen, hogy az ő hercegének nincs semmiféle befolyása, és hogy ez a herceg a mi filozófiánknak nem barátja, hanem éppenséggel ellensége.

Kérem bocsásson meg a mi kedves és engedelmes Veillodterünknek, akit szívből öllelek, azzal az üzenettel, hogy az eddigi hallgatásom teljesen önkényes volt.

Ma kaptam meg a levelek második kötetének korrektúráját Lipcséből. Nagyon örülök, hogy e gyermek megszületett, habár még kemény heteket fog okozni nekem.

Teljes lelkemmel, örökre az Ön Reinholdja.

Herbert Niethammerhez

(Klagenfurt, 1794. május 6.)⁵¹

Bensőségesen szeretett Niethammerem!

Csak két napja tértem vissza, és nagyon sok munkám lenne, de mégsem csinállok semmit, mert a munka kiesik a kezemből, hiányoznak belőlem az életet adó szellemek. Egy súlyos melankólia lett úrrá rajtam, amelyen még nem tudtam felülemelkedni, mert azon kezdtem el gondolkodni, hogy melyik fonalvégen kellene megragadni az emberiség jelenlegi történetének összekuszálódott gombolyagját, hogy legalább egy olyan elviselhető szövetet hozzunk létre belőle, hogy minden következtetés nélkül morálisok lehessünk, mert hiszen az nem lehet ésszerű, hogy a magokat egy homokos partra vessük, amelyet az első eső szükségképpen el fog mosni. Én sem lehetek olyan gyerekes, hogy egy játékszer elvesztése vagy széttörése után azzal vigasztalom magam, hogy megint fogok kapni egyet, mert most már tudom, hogy a második is törekeny lesz, és az is szét fog törni. A gyerek nagyon boldogtalan lenne, ha ezt előre látná, és ugyanilyen boldogtalan vagyok én most. Mindezzel szemben persze nagyon sok ellenvetést lehetne megfogalmazni, de én mégis arra kérem Önt, hogy spórolja meg magának a fáradságot, mert ezt nem lehet a posteriori eldönteni, és amit a témáról a priori el lehet mondani, annak túl sekélyes a talaja, mindenféle alap nélkül.

Fichte nagyban hozzájárult ehhez a fatális hangulathoz; megint itt van egy szerző, aki egészen a feje búbjáig et voilla tout számomra, de sajnos nem a világ számára, mert a zseni véletlenjével (*A kinyilatkoztatás kritikája* című művére gondolok) megszerzett autoritása révén sok elmét meg fog zavarni. Mostantól kezdve a filozófia minden első alaptételének

kibékíthetetlen ellenfelévé nyilvánítom magam, és azt, akinek szüksége van egy ilyen alaptételre, aki ebből kiindulva dedukál és szillogizál, örültnek tekintem. Véleményem szerint a maxima és minden ember és minden filozófus első alaptétele (na jó, viselje a gyermek ezt a nevet) az kell hogy legyen, hogy morális lény akar lenni.²⁰ Ha az anyag alapján, amelyet az emberi képzetalkotó képesség számára a priori és a posteriori módon felkínál (ha erre még egyáltalán szükség van), megmutatja ennek lehetőségét, vagyis megtisztítja ezt a gondolatot a belső ellentmondásoktól, akkor tulajdonképpen mindent megtett, amit a maga területén megtehet; ha viszont nem így gondolkodik, akkor pogánynak kell tekintenünk, és az én térítési hivatásom itt véget ér. Mennyi minden veszendőbe megy a filozófiából a buta irigység és Kant hírneve miatt; de hol van Kant első alaptétele? Ha nem elégedtek meg *A tiszta ész kritikájával*, akkor nem lehet rajtatok segíteni. Kedves Niethammerem, arra kérem és azért könyörgök Önnek, hogy kiváló képességeit a kanti filozófia világos és érthető kifejtésére fordítsa. Használjon fel ehhez Reinhold, Fichte és a saját elképzeléseiből annyit, amennyit jónak lát; legyen Ön a jó ügy helytartója. Csak azt kívánom, hogy az egészséges emberi értelem óvja meg az egyetlen abszolút princípium feltevésétől, mert ha lenne is egy ilyen princípium, az teljesen felesleges lenne; inkább foglalkozzon az úr kertjében a virágokkal, amelyek nagyon is rászorulnak a gondozásra. Azt hiszem, egyedül Öntől fog függni (ebben teljesen biztos vagyok), hogy Jéna a filozófia temploma marad-e, vagy sem. Fichte meglehetősen elvont előadásai senkit sem fognak okossá tenni, aki értelmes; remélem, hogy az Ön bölcsessége és politikai érzéke meg fogja Önt óvni attól, hogy Fichtével összeütközésbe kerüljön. Sohase akarjon Fichte fölé kerekedni, tegyen úgy, mintha tanulna tőle, ne sértse meg a becsvágyát, így nem jöhet létre a kenyéririgység, és az Ön érdeme olyan világos lesz, mint a Nap, maradjon Ön csak *A tiszta ész kritikájának* egyszerű olvasója és tanítója, minden különösebb igény nélkül, így Fichte vakító hírneve legfeljebb csak néhány évfolyamra lesz hatással. Voltam Bernben, Lotte talán megérdemli az Ön tiszteletét, de biztosan nem a szerelmét, mert ehhez hozzátartozik a viszonzás, és hogy semmi

²⁰ Kihúzva: és ehhez hozzátartozik a szabadság.

ilyesmit nem érez, azt nekem oly módon hozta a tudomásomra, hogy szemrehányást kellett tennem érte; szemére vetettem a női hiúságát és az önszeretetét, ezen megdöbbenhetett, ha akart, valóban van egy [...], amiről már Velencéből írtam Önnek.

Erhard Niethammerhez
(Nürnberg, 1794. május 19.)

Kedves Barátom!

Mivel a levél nyitva érkezett, ezért én is szeretnék néhány szót hozzáfűzni. Herbertnek a maga részéről teljesen igaza van abban, amit az egyetlegy princípiumról ír. Az a filozófia, amely egyetlen alaptételből indul ki, és azzal hitegeti magát, hogy ebből mindent le tud vezetni, örökké szofisztikus képződmény marad; az igazi filozófia feladata viszont az, hogy felemelkedjék a legfelső alaptételhez, és mindent úgy mutasson be, mint ami összhangban áll ezzel az alaptétellel. A legfelső princípium az ember morális természete, és aki azt hiszi, hogy ezt be tudta bizonyítani, annak számára nem létezik többé a filozófia. Kétségtelenül meg lehet alkotni az emberi szellem egész rendszerét, de ha valaki azt hiszi, hogy ez csak egy princípium felállításán keresztül válik lehetővé, akkor ez számomra úgy hangzik, mintha valaki a vonzerőből, melynek törvényeiből az egész világrendszer mozgása megmagyarázható, a világtesteket is, azok anyagi természetét megpróbálná megmagyarázni. Kant filozófiája még egyáltalán nem vált uralkodóvá a tanítványai körében; ők ugyanis azt szeretnék, ha az ész konstitutív lenne. Az eszméket, mint a prioriakat ismerjük fel magunkban, de ez a felismerés nem a priori, hanem analitikus módon történik; mivel mint eszméknek van egy közös sajátosságuk, ezért azt hisszük, hogy ezen a sajátosságon keresztül tárjuk fel őket, pedig ezt csak belőlük absztraháltuk. Nemrégiben már írtam erről Reinholdnak, és megpróbáltam neki bebizonyítani, hogy a képzetalkotó képességről nem lehetséges elmélet, ezt ugyanis csak analizálni tudjuk. Minden objektum analízise (a formáját tekintve) szintetikus ismerethez vezet. Minden szintetikus ítélet az analízisen keresztül jön létre. A tapasztalati tudományokban ez magától értetődik, mert ezekben a szintetikus ítéletek (például az az ítélet, hogy

az arany nem oldódik fel a salétromsavban) nyilvánvalóan azoknak a tulajdonságoknak a különös szemléletéből adódnak, amelyekből a tárgy (adott esetben az arany) mint totális benyomás – amely nem ítélet, de nem is fogalom – áll. Ugyanez érvényes a metafizikára is, mert ebben is az ismereteket a mindenféle reflexiót nélkülöző fogalmak szétDarabolásán keresztül nyerjük. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor megkonstruáljuk magunknak az eredeti fogalmak egy rendszerét, ahelyett hogy a valóság megismerésével foglalkoznánk. Nem juthatunk tovább, mint Kant, ha pusztán a megismerést tartjuk szem előtt, de magasabbra emelkedhetünk, ha csak e megismerés áttekintését tartjuk szem előtt. A felsőbb princípiumok ebben az esetben nem a lét, de nem is a megismerés, hanem a puszta ábrázolás princípiumai, és ebből a három meggondolásból juthatunk el 1. az abszolút szubjektumhoz, az énhez, 2. az abszolút objektumhoz, a nem-énhez, 3. az abszolút tevékenységhez, a szabadsághoz. Most itt állok, de újra le kell ereszkednem, ha nemcsak az univerzális horizontot, hanem valóságos tárgyakat akarok látni. Ha viszont szeretnék megmaradni a magam felsőbb régióiban, akkor sokat foglalkozhatok a logikai lehetőségekkel, de nem haragudhatok, ha valaki lentről azt kiáltja fel, hogy mindez nem valóságos.

Schiller majd mesélni fog Neked az együtt tett utazásunkról. Éljen boldogan,

a te Erhardod.

Niethammer Herberthez
(Jéna, 1794. június 2.)

Azt hiszem, nincs igaza kedves és drága barátom, ha a filozófia első alaptételének kutatására irányuló ellenszenvét addig hagyja növekedni magában, hogy ez Önt melankolikussá teszi. Egy értelmes és igazságszerető férfiú számára a dolog tényleg nem éri meg a fáradságot. Mi közünk van a filozófia összes első és utolsó alaptételéhez? Természetesen Önnek igaza van abban, hogy „az nem lehet ésszerű, hogy a magokat egy homokos partra vessük, amelyet az első eső szükségképpen el fog mosni”. Aenesidemus egy ilyen helyi zápor, amely elmosta az általános érvényű fundamentumot Reinhold lába alól. Vagy ha Önnek jobban tetszik, akkor úgy is fogalmazhatnék, hogy az eső ugyan nem mosta el

a lába alól az általános érvényű fundamentumot, de teljesen elmosta azt a hidat, amelyet az építőmester a szilárd sziklák fölé emelt, áthidalva ezzel az áthidalhatatlan szakadékot. A nagyra becsült építőmester most a maga szikláján áll, mint a híres császár *Theuerdank* című műben, aki egy zergevadászat alkalmából olyan messzire merészkedett, hogy a visszautat már nem tudta megkockáztatni, attól félván, hogy kitöri a nyakát.⁵²

A híres császárt – a *Theuerdank* ábrázolása szerint – a merészség vezette oda, de hogy miféle gonosz szellem vezethette oda a híres filozófust, azt nem tudnám megmondani. Mindkét esetben – úgy tűnik nekem – a nézők teljesen nyugodtak lehetnek, hacsak nem nyugtalanítja őket a két magányos ember nyomorúsága. Ezek egy *terra continens* állnak, vagyis olyan alapon és talajon, amelyet sem nyílt, sem homokkal betakart szakadékok nem választanak el egymástól. Így attól sem szabad félnünk, hogy az a pici *terra continens*, melynek birtoklása olyan megnyugtató, maga is szabadon úszik egy nagy kékségben, és előbb vagy utóbb velünk együtt el fog süllyedni a feneketlen mélységben. Nem szabad állandóan azután sóvárognunk, hogy e nagy férfiak valamelyikével egy általános érvényű szikladarabon álljunk, és hogy egy ilyen megingathatatlan fundamentumnak köszönhetően örökre meg legyünk védve az elsüllyedéstől. Én a magam részéről halálos ellensége vagyok minden lehetséges elsüllyedésnek, és ezért semmi kifogásom sincs a tévedhetetlen preservatívummal szemben. De ugyanakkor azt hiszem, hogy legalább fel kellene tennünk a kérdést, hogy mün áll a szikla? És ha ezzel úgy állnánk, mint a szeretett földgolyónkon található sziklával (a sziklák általában a földön állnak), akkor – hogy teljesen egyszerűen következtessünk – a sziklán sem lennénk jobb helyzetben, mint a pici *terra continens*en. Ahhoz ugyanis, hogy biztosak lehessünk abban, hogy nem fogunk elsüllyedni, ott kellene folytatnunk, ahol a legszívesebben kezdtük volna, vagyis azt a kérdést kellene felvetnünk, hogy hol áll a mi *terra continens*ünk? De az ember az általános érvényű sziklán sem lenne jobb helyzetben, sőt valószínűleg sokkal rosszabb helyzetben lenne. A kopár sziklán hiányozna számára az alap és a talaj ahhoz, hogy valami hasznosat teremtsen, és szinte semmi mást nem tehetne, minthogy egész nap legkülönbözőbb bravúros és haszontalan mutatványokkal szórakoztatná a közönséget, amíg annak csak kedve lenne, figyelni őt. Nekünk, a többieknek, jobb dolgunk is van ennél, és nem szeretnénk félni attól,

hogy éhen halunk. Ha nyugtalanít bennünket az elsüllyedés veszélye, amelyről egyszer mintha már hallottunk volna valamit, akkor természetesen nem marad számunkra más, minthogy feltegyük a fundamentumra vonatkozó kérdést. Ennél a kérdésnél azonban abba a sajátos körülménybe ütközünk, hogy a megválaszolásakor ismert kozmológiára támaszkodhatunk: a földaz elefántra, az elefánt a teknősbékára nehezedik, anélkül hogy meg tudnánk mondani, hogy min áll a teknősbéka. Vagy beérjük egy ilyen nem-kielégítő válasszal, vagy tovább kérdezzünk, és akkor a kérdezés és a válaszolás, és vele együtt a föld maga is talajtalanná válik. Vagy pedig be kell látnunk, hogy a földnek sem elefántra, sem teknősbékára nincs szüksége ahhoz, hogy ne zuhanjon a semmibe, hanem a nehézkedési erő, a gyorsulási erő, és talán még néhány más erő törvényei alapján tartja meg a jelenlegi helyzetét, amit nem is tud megváltoztatni. Ez a természettörvényekre épülő válasz kielégíti az észet, és amíg nem találja meg a választ az önmaga által felvetett kérdésre, addig nincs kielégítve. A kérdés mármost a következő: a terra continens fenntartására vonatkozó kérdésre (amelyről fent beszéltünk) lehet-e természet-törvényekre, azaz ész-törvényekre épülő választ adni? Azt hiszem, hogy *A tiszta ész kritikája* ilyen típusú választ adott. Miközben megmutatja, hogy nem helyénvaló, hogy egy másik országban kezdjünk építkezni, ahová soha nem fogunk tudni hidat verni, és a hatókörünket a képzeletünk határához igazította, biztosította számunkra országunk szilárdságát. Ahol elképzelünk, gondolkodunk és érzékelünk, ott vagyunk mi és a világ, ahol nem képzelünk el, nem gondolkodunk és nem érzékelünk, ott sem mi, sem a világ (legalábbis számunkra) nincs jelen. Mi közünk lenne bármi máshoz? Van egy szép, termékeny országunk, dolgoznunk kell és meg kell művelnünk ezt az országot; amit teszünk, az tiszta nyereség, amely megmarad, amíg csak élünk. Ha valaha megszűnünk létezni, akkor történhet vele bármi, számunkra már semmi sincs. De az mégis biztos, hogy ha és ameddig elképzelünk, elgondolunk és érzékelünk valamit, addig magunkat naplopónak és szálnalmas embernek fogjuk tekinteni, és ellenszenvet, megvetést és undort stb. fogunk érezni magunkkal szemben, ha a számunkra kiutalt darabnyi földet nem műveljük és ültetjük be mindenféle növényekkel, azok szerint az eszmék szerint, amelyeket elképzelünk magunknak. Ezért kétségtelenül jobban tesszük, ha ezt a képzetünket követjük, ha önmagunkkal összhangba akarunk kerülni. Az előtte és az utána, amivel

a szerény képességű elmék (akik inkább a spekulációt, mint a tevékenységet választják) oly szívesen foglalkoznak, messze sem olyan fontos, mint ahogy azt ők szeretnék. Egy olyan férfiú számára, aki minden helyzetben önmaga (ahogy az illik is), nincs jövő. Ott van, ahol van, és ott lesz, ahol lesz. Meg kell ezt magyaráznom? Arra gondolok, hogy az, hogy önmagunk legyünk, tőlünk függ; addig nem vagyunk önmagunk, amíg nem vagyunk olyanok, amilyennek az elképzeléseink szerint lennünk kellene; ahhoz tehát, hogy önmagunkká váljunk, azonosnak kell lennünk azzal az ideállal, amelyet önmagunkról kialakítunk, és ezért nem tudjuk megakadályozni, hogy szégyelljük magunkat, ha titokban elveszítjük azt a gondolatot, hogy tulajdonképpen nem kell szégyellnünk, ha a saját hibánkból nem önmagunk vagyunk. Itt tehát egyáltalán nem a létezésről és a létezés fennmaradásáról van szó. Mi lenne a létezés nélkülünk?

Mindebből semmi másra nem akarok következtetni, csak arra, hogy nem minden ok nélkül mondtam azt, hogy „az a pici *terra continens*, melynek birtoklása olyan megnyugtató, maga is szabadon úszik egy nagy kékségben, és előbb vagy utóbb velünk együtt el fog süllyedni egy feneketlen mélységben” – ha nem találunk a filozófiai tudás számára egy általános érvényű fundamentumot. Ezért Ön teljes joggal mondhatta: „Mi közünk a filozófia összes első és végső alaptételéhez?” Ezt a kérdést egy professzionális filozófus nagyon tisztességtelennek fogja találni. Mindenkinek, akinek az igazság mindenféle mellékes érdek nélkül fontos (mint nekem is és Önnek is), és aki a tudást nem alacsonyítja le megszerzhető árucikké, csak arra a kérdésre kell választ kapnia, hogy mik legyünk addig, amíg létezzünk? A *gyakorlati ész kritikája* megmutatta és meggyőzött minket arról, hogy az erre a kérdésre adott választ egyedül saját magunkból merithetjük, és ezzel a válasszal meg is elégedtünk. Én mégis a legbensőségesebb egyetértésemet szeretném kifejezni az Ön következő gondolatával szemben: „Minden ember és minden filozófus első alaptétele [...] az kell hogy legyen, hogy morális lény akar lenni.” Ehhez nincs szükségünk további magasabb alaptételre, és én csak azt szeretném hozzáfűzni, amit Schiller írt a vendégkönyvembe: „Aki hisz, boldog lesz, aki nem hisz, elmulasztja azt!”

Meg vagyok győződve tehát arról, hogy lemondhatunk a teljes tudás legfelső és egyetlen alaptételéről, és ezért nagy nyugalommal figyelem a filozofáló ítélőerőt (az ész kifejezése itt nem lenne helyénvaló, mert az

ész nem filozófál) és képviselőit. Annak sikere vagy kudarca, amivel ők foglalkoznak, engem emberként nem nagyon érdekel. Amennyiben azonban a filozófia tanára vagyok, erről tudomást kellennem, de nem nyugtalanít különösebben. És ha a hivatásom miatt erről nekem is véleményt kell nyilvánítanom, akkor azt mondanám, hogy meg vagyok győződve róla, hogy a világ üdvössége nem az elementár-filozófiával születik, és nem is vele fog sírba szállni. Ez adja a bátorságot ahhoz, hogy kimondjam: ez is pusztá szappanbuborék! Ebből azonban még nem következik, hogy a tudás ilyen általános érvényű alaptételének keresését ne becsülném nagyra, de mégis azt hiszem, hogy egy mondat (bármilyen mondat is legyen az) aligha tudja megadni egy ilyen nagy épület fundamentumát, bár azt el kell ismernem, hogy a filozófia már viszonylag messzire jutott abban a kísérletben, hogy végső alapkövet találjon az egész épület számára. E mellett az eredmény mellett azonban az emberiség előrehaladása szempontjából nagyon fontos, hogy a filozófáló ítélőerőt, vagy sokkal inkább annak képviselőit, önmagukkal összhangba hozzuk. Tulajdonképpen az egész filozófiát nélkülözhetnénk, ha az okoskodó ítélőerő szofisztikációi nem tették volna szükségessé. Ez az utóbbi az ellenség, melynek nem lebecsülhető nyilaival szemben az igazi filozófia pajzsával kell védekeznünk. A félrevezetett ítélőerő olyan eredményekhez vezetett (és nem fogja könnyen abbahagyni, hogy ilyeneket újra és újra létrehozson), amelyek élesen szembenállnak az egészséges értelem kijelentéseivel. Ha ezek az eredmények pusztán a spekuláció hatókörén belül maradnának, akkor az ellentmondásuk esetén is nyugodtabbak lehetnénk. Ezek az eredmények azonban nem maradnak meg a pusztá spekuláció területén; az ész a legbensőbb szentségében (a szabadság és az erkölcsiség szentségében) éri támadás, és az ember, aki számára szükségszerű, hogy következetesen járjon el (ha ezeket a szabadsága ellen irányuló hamis érveket nem tudja cáfolni), nem fog többé nyugalmat találni azon a kis helyen, amely még számára megmaradt. Ennélfogva ellenállásra kényszerül, és ezt csak akkor fogja tudni a siker reményében megtenni, ha egy olyan filozófia bázisán teszi, amely visszautasítja a határait átlépő ítélőerőt, a túlzott igényekkel fellépő dogmákat mint bizonyítatlanokat mutatja fel, és ott, ahol nem tudja számunkra apodiktikus bizonyításokkal biztosítani a szóban forgó tulajdont, az okoskodó ellenfél apodiktikusnak tartott bizonyításait visszaszorítja a maga határai közé, és biztosítja nekünk azt, amivel az ő

segítsége nélkül is rendelkezünk, amíg a szofisztikáló ellenfél miatt nem szorulunk rá a segítségére, hogy tudniillik békében járhatjuk az utunkat, és megművelhetjük a nekünk kiszabott darabnyi földet. A szofisztikáló ítélőerő feletti győzelmet azonban a filozófia mindaddig nem tudja kivívni, amíg önmagával is vitában áll. És Cion új őrzőit, akik a filozófiai ítélőerő még mindig tartó belső meghasonlása miatt állandóan tüzet kiáltanak, nem szabad kigúnyolnunk, habár alig tudjuk visszatartani a nevetésünket, ha azt látjuk, hogy az egész világot meg akarják győzni arról, hogy az lángokban áll, miközben ebből még semmi sem érezhető, és amikor például azt hirdetik, hogy a francia állam átalakításának szükségképpen kudarcba kell fulladnia, mert még nem sikerült megtalálni a természetjog első alaptételét! Az egész emberiség számára tehát azért olyan fontos egy vagy több alaptétel felkutatása, mivel az egész emberiség számára fontos a filozófia önmagával való egyetértése. Ha minden ember (ahogy annak lennie kellene) hű lenne a maga lelkiismeretéhez, akkor azok számára, akiket még nem érintett meg az okoskodó ítélőerő szofisztikációja, a filozófia nélkülözhető lenne; nem lenne szükség arra, hogy a hamis filozófiákat az egyetlen és oszthatatlan, önmagában tökéletes, mindenféle jelző nélküli filozófia alapján száműzzük. De mivel olyan sok ember van, akik a lustaságuk miatt a hamis filozófiák filozófémáiban találják meg éjszakai párnájukat, vagy a gonosz akaratuk ebben találja meg a búvóhelyét a gonosz lelkiismeretük elől, ezért nagy szolgálatot tennénk az emberiségnek, ha a tiszta filozófia szent tüzeiben elégetnénk a gonoszság minden búvóhelyét, és az emberiséget megszégyenítő lustaság éjszakai párnáit. És ezzel az ördög birodalmától — ne feledjük, erre csak az emberek képesek, és nem a filozófia! — elrabolnánk kölcsönvett ragyogását, és az ördög birodalmaként állítanánk mindenki szeme elé. Boldogok lehetnénk, ha ehhez az ég minél előbb áldását adná! Ámen.

Nh.

Niethammer Erhardhoz
(Jéna, 1794. október 27.)

A Schmidtől kapott mellékelt levél már több mint nyolc napja a kezemben van. Azt a megbízást kaptam, hogy vigyázzak rá, ezért csak

azután küldöm el, miután biztos híreket kaptam a jelenlegi tartózkodásodról. Friedländer úr (aki tegnapelőtt érkezett meg) és Schleusmer úr szinte egyszerre hoztak hírt felőled; így tehát most elküldöm a levelet. Légy szíves értesítsd a többieket is, akikről szó van.

Nagyon örülök annak, hogy jól érzed magad. Úgy tűnik eldöntötted, hogy a közeljövőben nem fogod elhagyni Nürnberget. Ha olyan a helyzeted, hogy ott tudsz maradni, akkor a döntésedet nagyon is méltánylandónak tartom. Az írói tevékenységre szánt szabad idő olyan hatókört ad számodra, amelyet (ha sikerül kihasználni) előnyben kell részesítenünk a polgári viszonyok által megteremtett hatókörrel szemben. És már csak ezért is nagy igényeket támaszthatunk Veled szemben. Akinek sok adatott, attól sokat fognak elvárni. — A filozófia területén a közelmúltban mindenféle új munkák jelentek meg. Az emlékezet szégyenteljes egoizmusa helyett újabban — ahogy te is tudod — az én-izmus lépett fel, amely még következetesebb mint az elhunyt elődje, de még alaptalanabbnak és ízléstelenebbnek tűnik. Látjuk — mióta a *Kritika* a magában való dolgokat és azok demonstrálóit a divaton kívül helyezte —, hogy a régi vitafelek egymás után lépnek fel a kritika öltözkéiben. Először jöttek a transzcendens fatalisták, az indeterministák stb. stb. Eddig egyvalamihez még nem volt szerencsénk, ami azonban most már itt van: a transzcendens spinozizmus. Fichte ugyanazt szeretné megtenni a szubjektummal, amit Spinoza az objektummal tett meg. Az utóbbi mindent az objektumba, az előbbi mindent a szubjektumba helyez, az egyik az objektumot, a másik a szubjektumot teszi istenivé. — Eddig jutottam az én és a nem-én rendszerére vonatkozó vizsgálatomban, amely számomra minden tekintetben elhibázottnak tűnik. Amit már kezdetben mondtam, azt most megerősítve látom. Ha harcba szállunk az esztelen szkepticizmussal, az szükségképpen esztelenségekhez fog vezetni. A tapasztalat létezik, mondja Kant, és ez ugyan számára nem alaptétel, de mégis a rendszerének az alapja, és minden olyan alaptétel, amely nem közvetlenül erre az alapra épül, agyrem. Ezt az alapot azonban nem lehet bizonyítani; mivel egy tényt nem lehet filozófiai alapokból kiindulva kifejtteni. A filozófia ezt az alapot nem tudja bizonyítani, ezért csak posztulálhatja. Kant egész rendszere ezért pusztán hipotézis; ostobaság ezért, ha valaki azzal a követeléssel lép fel, hogy egy filozófiai rendszerben semmit sem szabad feltételezni, és semmit sem szabad posztulálni. Kant egész rendszerét a következő

hipotetikus ész-következtetésben lehet összefoglalni: „ha van tapasztalat, akkor ...” – Azt, hogy van tapasztalat, egyszerűen feltételezzük, vagy posztuláljuk, vagy nevezzük ezt bárhogyan is. Ha egy viszonylag buta és szemtelen szkeptikus azt kérdezné, hogy valóban van-e tapasztalat, akkor nem válaszolhatnánk másképpen, csak botozással. Ha egy valóban bölcs és jól felkészült filozófiai vitázó komolyan venné a kérdést, és elkezdene bizonyítani, vagyis a fogalmakból kiindulva megpróbálná alátámasztani, hogy igenis van tapasztalat, akkor (hacsak nem venné időben észre a balfogását, és azzal a kifogással, hogy csak azt akarta megpróbálni, hogy meddig tud egy buta kérdezőt előrehajtani a szofisztikában, kilépne a játékból) attól kellene félnie, hogy sokkal nevetségesebb fényben fog megjelenni, mint maga a szkeptikus, akit pedig cáfolni akart. Mivel amit a nagy csinnadrattával végül a világra hozna, maga lenne a pusztá nevetségesség, csak szél lenne, semmi más.

Mielőtt komolyan nekiálltam volna a fichtei tudománytan tanulmányozásának – attól való félelmemben, hogy teljesen elveszek a skolasztikus lánc-következtetések szörnyű labirintusában – felállítottam magamnak egy világítótornyot, amelyhez szükség esetén igazodhatok; azt a kérdést próbáltam szem előtt tartani, hogy tulajdonképpen mi az, amit a filozófiától elvárhatunk. A válasz, amit erre találtam, számomra sok fényt adott. A töprengéseim eredményeit hamarosan külön tanulmányban is szeretném a közönség elé tárni.

Ezen a ponton jut eszembe, hogy szerettelek volna felkérni arra, hogy küldj valamit Schmid *Philosophisches Journalja* számára, melynek a következő évfolyamtól társszerzője leszek. Szeretnék kísérletet tenni arra, hogy lendületbe hozzam ezt a folyóiratot, és szeretném nagyon komolyan venni ezt a munkát. Azt szeretnénk, ha kezdetben tőlem és Schmidtől lenne egy-egy tanulmány mindegyik számban; ha te és még néhány barátom támogatni tudna, akkor az egész folyóirat sokkal érdekesebbé válhatna, mint amilyen most. A lehető legkevesebb munkatársra szeretnék támaszkodni; ettől a folyóirat inkább nyerne, mint veszítené. Természetesen az első évben nem tudok neked magasabb honoráriumot ígérni, mint amilyent Schmid eddig fizetett. Mivel a *Horen*nél ennél sokkal kedvezőbb feltételek közepette publikálhatsz, ezért csak a barátságunkra hivatkozva várhatom azt, hogy ezt a nagyszerű céllal rendelkező tervemet támogasd. A céljaim közé tartozik, hogy a folyóiratban szereplő recenziórészt a későbbiekben alaposan kibő-

vítsem, hogy így szembe tudjak szállni Jacob professzor úr Halléban kiadott folyóiratával, amelynek én magam is munkatársa vagyok, de amelyről mégis azt kell mondanom, hogy meglehetősen lapos és filozófiátlan. (Jacob professzor úr például azzal próbálja megteremteni a *Philosophische Annalen* ítéletének pártatlanságát, hogy minden fél számára megengedi az ítélkezést; így azonban a folyóiratot egy filozófiai pletykaviskóvá alakítja át.) Egyszóval az egész most úgy néz ki – és ezt te már biztosan tudod, mert valószínűleg téged is felkért az együttműködésre –, hogy nem akarok vele túl sokat foglalkozni.

Nagy várakozással tekintek a válaszod elé. Add meg nekem azt az örömet, hogy ne kelljen sokáig várnom. Teljes szívemből,

a te F. Nh-ed.

Erhard Niethammerhez

(Nürnberg, 1794. november 2.)

Schmid mellékelt levele meglehetősen sértő volt, de én a „szeresd ellenségedet” elve alapján próbáltam rá válaszolni. Valószínűleg Forberg elmondta neki, hogy megírtam neki, hogy a tanulmányomért még nem kaptam honoráriumot, és ez nagyon felbosszantotta. A Te kedvedért azonban majd néhány tanulmányt fogok írni a folyóiratnak.

A *Horen* című folyóiratnak írtam egy tanulmányt a platóni köztársaság kritikájáról. Jacob úr nem írt nekem, és valószínűleg nem is fogja megtenni, mert nem hiszem, hogy ismerne engem, de nem is küldenék neki semmit. A legszívesebben recenziókat küldenék, és amiről már beszéltünk, *Az ördög apológiáját*.

Az, hogy a filozófiában tájékozódasz, nagy örömömre szolgál, így legalább van valaki, aki velem együtt a partok mentén hajózik, a tapasztalatok és az érzelmek vizein; az urak nagy része ugyanis a nyílt tengeren a leviathánt szeretné elfogni. Aki tagadja a tapasztalatot, azzal nem lehet beszélni, mert még a képzetet is csak tapasztalatként ismerem. A tételező én (a maga összes agyrémével és kölcsönhatásával) tételezzen csak amit akar, én óvakodni fogok attól, hogy belépjek ebbe a folyamba.

Nürnbergből egyelőre nem készülök elmenni, itt végül is teljesen szabadon élek; Ausztriába pedig, mivel megszűnik a tolerancia, és

minden protestáns egyházi embert még az idén el akarnak távolítani, nem is mehetnék.

Szorgalmasan munkának látok, így talán még életemben meg tudom valósítani azt a mintegy tizenkét évvel ezelőtti megfogalmazott tervemet, amely a törvényhozás elméletéről szól. Most erre irányul az összes erőfeszitésem, melynek sikerében – ha más akadályokat nem kellene leküzdenem – egyáltalán nem kételkednék, még akkor sem, ha nem találnánk a filozófia számára egy általános érvényű princípiumot, az ember morális természetén kívül. Érdemes Hume cáfolatával foglalkozni, mert elismeri a tapasztalatot, és csak az oksági kapcsolatra vonatkozó tapasztalatot tagadja. Szerintem következetes, hogy az *Aenesidemus*ban is megjelenik, ahol azt a típusú következtetést tulajdonítják neki, hogy a kauzalitást nem tapasztalhatjuk meg, és mivel nélküle semmi objektívat sem tapasztalhatunk meg, ezért a tapasztalat nem irányulhat valami objektívra. Ezt a következtetést azonban nem találom meg Hume-ban, és ha erre a következtetésre kényszerítjük, akkor az egyet jelent a cáfolatával. Ő csak így következtet: az oksági kapcsolat az az alap, amire támaszkodva ismereteinket a tényeken túlra is meghosszabbítjuk, de neki magának nincs alapja, és így ennek a meghosszabbításnak sincs. Ha Hume-mal szemben bebizonyítjuk, hogy e nélkül a viszony nélkül egyetlen tényt sem lehet elgondolni, akkor megcáfoltuk, és Kant véleményem szerint éppen ezt tette. Abicht a *Hermias* című művében új princípiumot állított fel, amely a következőképpen szól: a lelkesültség az, ami alapján valamit így és nem másként kell elgondolnunk. Ennek a princípiumnak az az előnye, hogy mindenki magáévá teheti anélkül, hogy létrejönne egy egységes csoport. Mert azt mindenki állíthatja, hogy neki ezt el kell gondolnia, sőt még olyan tisztességes is lehet, hogy ezt ki is mondja. Azt hiszem, néhány év múlva már szórakozva fogjuk olvasni ezeket az írásokat, és jókat fogunk nevetni rajtuk. Ha Fichte rendszere ellen nem indul nagy támadás, amelyről ő azt hiszi, hogy vissza kell vernie, akkor a világ számára elveszett, ezért pedig nagy kár lenne. Ha a szenvedélyek nem lendülnek játékba, akkor ő maga is be fogja látni, hogy mindent a feje tetejére akart állítani, csak azért, hogy megmutassa, hogy ezt az én tette, amiben persze senki sem kételkedik. A fichtei rendszer nagy erőssége az ítéleteken keresztül megjelenő cselekvéseknek

az eddigieknél sokkal tovább hajtott elemzése. Egyébként nem hiszem, hogy az egész kísérlet a filozófia hasznára lenne. Éljen boldogan,
a te Erhardod.

Niethammer Erhardhoz
(Jéna, 1794. december 26.)

Csak néhány szóval szeretném jelezni, hogy megérkezett *Az ördög apológiája*. Ugyanakkor megküldöm a folyóirat bejelentését, talán lesz némi lehetőség arra, hogy az elterjesztéshez hozzájárulj. Szeretném elérni, hogy az első szám január végén megjelenjen. Ha a tanulmányod az első számba nem férne bele, akkor egészen biztosan a második számban kerül kinyomtatásra. Bendavid *Kísérlet az élvezetről* című könyvéről nagyon szívesen fogadnék tőled recenziót, még hozzá a lehető legsürgősebben. Ha már nagyjából kész lennél vele, akkor még az első számba be tudnánk tenni; és elég lenne, ha a kézirat január utolsó hetének legelején megérkezne. Fichte *Adalékainak* recenziójával szívesen várnék a harmadik számig, de nem tovább, mert azt szeretném, ha a húsvéti vásárra elkészülő számokban lenne néhány érdekes recenzió, néhány fontos könyvről. — Ha lenne egy olyan filozófiai könyved, amelyről szívesen készítenél recenziót, akkor kérlek, írd meg. Legközelebb még én is fogok javasolni néhányat.

Klagenfurtból már nagyon régóta semmiféle hírt sem kaptam. A Herbertnek szóló melléklet is tartalmazza a folyóirat bejelentését. Baggesent, ahogy hallom, a napokban várják Weimarba. Éljen boldogan,
a te Nh-ed.

(Fordította és a bevezetőt írta Weiss János)

Jegyzetek

1 Manfred Frank úgy fogalmaz, hogy Erhard a 18. századi kispolgárság legalsóbb társadalmi rétegéből származott. A komplexebb szempontokat használó rétegződés-elméletek alapján azonban ezt meg kell kérdőjeleznünk. Lásd Frank: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp Verlag, 1997, 375. o.

2 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, szerk.: R. von Varnhagen von Ense, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1830, 98. o.

3 Egyáltalán némileg meglepő ez a mezőgazdasági hasonlat egy 18. századi városi kézművesgyerek tollából.

4 Máté 7,24 – 26. Fordította: Kosztolányi István.

5 Megjelent: *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, szerk.: R. von Varnhagen von Ense, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1830. 171 – 174. o.

6 Megjelent: i. m. 175 – 178.o.

7 Megjelent: i. m. 178 – 181.o.

8 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 31. o.

9 Uo.

10 Uo.

11 Megjelent: *Allgemeine Litteratur-Zeitung*, 1791. augusztus 15, 345 – 350. hasáb.

12 Megjelent: *Reinholds Fundament der philosophischen Wissenschaften*, Jéna 1791. E tanulmánynak a lap alján közölt jegyzetei Carl Leonhard Reinholdtól származnak.

13 Megjelent: *Würzburger Gelehrter Anzeiger*, 8. évf., 1793. február 27, 130 – 134. o.

14 Megjelent: *Allgemeine Litteratur-Zeitung* 1795. május 13, 305 – 310. hasáb.

15 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 379 – 384. o. A körülmények bemutatásához lásd Manfred Frank: *Unendliche Annäherung*, i. k. 376 – 377. o.

16 Mounier beszéde a hatalom megosztásának szükségességéről. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris Kiadó, 1999, 148. o.

17 Sieyès válasza a monarchistáknak. I. m. 155. o.

18 Roland belügyminiszter kihirdeti a Köztársaságot. I. m. 264. o.

19 „Nem fogok hosszabban beszélni a monarchikus kormányzat természetéről és előnyeiről – ezt Önök már többször is megvizsgálták, s meggyőződésüknek megfelelően meg is őrizték országunkban. Csak annyit mondok, hogy minden jó alkotmánynak két elven kell alapulnia, két előnyt kell a nép számára nyújtania: a szabadságot és a kormányzat szilárdságát, amely biztosítja az előbbit. Minden kormányzatnak szabaddá kell tennie a népet, hogy boldoggá

tegye.” Barnave beszéde a király sérthetetlenségéről. I. m. 202. o. Erhard majd át fogja venni ezt a fogalmi konstrukciót, azzal a kiegészítéssel, hogy a szabadságot az *emberi jogokkal* helyettesíti.

20 A nürnbergi forradalmi plebejus álláspontja a francia vitákkal összehasonlítva egy mérsékelt monarchista pozíciójaként lepleződik le. Lásd Manfred Frank: *Unendliche Annäherung*, i. k. 375. o.

21 I. m. 338. o.

22 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 338-339.o. (Kiemelés tölem.)

23 Megjelent: *Der neue Teutsche Merkur*, 1793. július, 7. szám, 209-242. o.

24 Megjelent: *Der neue Teutsche Merkur*, 1793. december, 12. szám, 329-393. o.

25 Az eredeti szövegben néhány sor olvashatatlan.

26 Bizonytalan olvasat, és aztán néhány sor teljesen olvashatatlan.

27 Néhány szó olvashatatlan.

28 Mt 10,28.

29 Részlet Johann Benjamin Erhard, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* című művéből. Megjelent: Ehrhard Bahr (szerk.): *Was ist Aufklärung?*, Reclam, Stuttgart 2002. 44-52. o.

30 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 342-343. o.

31 I. m. 345. o.

32 Uo.

33 Uo.

34 I. m. 347. o.

35 Erre utalt Dieter Henrich is a *Kant und die erste Kant-Rezeption* című konferencián tartott előadásában, Tübingen 2004. szeptember 17.

36 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 367. o. A folytatás: „A legrosszabb a dologban az, hogy egy professzor kinevezése nemcsak egyedül Weimartól, hanem négy száz udvartól függ. Ha a közönség előtt csak századannyira lenne ismert, mint amennyire az Kant, Reimarus, Baggesen és hasonló férfiak számára, és ahogy a nagy tömeg számára, legalábbis a hírnév szerint ismerős lenne, igen, akkor a tanácsos urak számára könnyen érthetővé lehet tenni, hogy miért kell Önt megkérni arra, hogy jöjjön Jénába.” I.m. 367 – 368. o.

37 I. m. 369. o.

38 I. m. 347. o.

39 I. m. 413. o.

40 I. m. 398. o.

41 I. m. 399. o.

42 I. m. 415. o.

43 Megjelent: *Der neue Teutsche Merkur*, 1795. augusztus, 8. szám, 337-378. o.

- 44 Egy viszonylag hosszú latin idézet következik, amely nagyrészt olvashatatlan.
- 45 A mondat második része olvashatatlan.
- 46 Lásd Alessandro Lazarri: K. L. Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792. In Martin Bondeli – Wolfgang H. Schrader (szerk.): *Die Philosophie Karl Leonhards Reinholds*, Fichte-Studien-Supplementa, 16. köt., 2003, 191–216. o.
- 47 Lásd Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése, 13. levél, *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1–2., 100–106. o.
- 48 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 420. o.
- 49 Az egoizmus kritikájának legjelentősebb előzménye Schiller és Körner egyik nagy hatású írása. A felvilágosodás által kiváltott válságot szerintük az entuziazmusnak kellene helyreállítania, ennek középpontjában viszont a szeretet áll. A szeretet legnagyobb ellensége pedig az egoizmus. „Az egoizmus és a szeretet az embereket két teljesen különálló csoportra osztja [...]. Az egoizmus önmagában helyezi el a maga középpontját, a szeretet pedig önmagán kívül ülteti el az örök egészben. A szeretet az egységre, az egoizmus a magányra törekszik.” Schiller – Körner: *Philosophische Briefe*, *Thalia* 1786, 3. szám. 127–128. o.
- 50 A fordítás alapjául szolgált: Immanuel Carl Diez: *Briefwechsel und Kantische Schriften*, Klett-Cotta 1997.
- 51 Az innen következő összes levél forrása: Friedrich Immanuel Niethammer: *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, TURIA+KANT 1995.
- 52 I. Maximilian császárról van szó (meghalt 1519-ben); a *Theuerdank* autobiografikus verses eposz, megjelent 1517-ben.

SZEMLE

RECEPCIÓ ÉS KREATIVITÁS*

SOMOS RÓBERT

A Palló Gábor szerkesztésében most induló „Recepció és kreativitás. Nyitott magyar kultúra” sorozat két kötete a szerzők és a MTA Filozófiai Kutatóintézet együttműködésének gyümölcse. Jelentős maga a tény, hogy a honi filozófiai illetve filozófiával összefüggésbe hozható hagyomány földolgozásába belekapcsolódik az akadémiai intézet is. Eddig ugyanis azt láttuk, hogy a – másfél évtizede megújult erőfeszítéseket mutató – magyar filozófiatörténet-írás inkább a különböző hazai és szomszédos országokbeli (főleg pozsonyi és kolozsvári) egyetemeken dolgozó oktatók és kutatók ügye volt, s ennek megfelelően az ez irányú aktivitás az erőtlenség és elszigeteltség bizonyos

jegyeit is hordozta magán. A most beinduló sorozat azt a reményt kelteti, hogy az akadémiai kutatóintézet a diszciplína továbbfejlődése szempontjából integratív szerepet játszhat, s esetleg a szó szerinti értelemben vett alapkutatások szintjén is új eredményekhez járul hozzá. A primer módon nemzeti keretek közé illeszthető s majdan internacionális távlatokat mutató magyar filozófiatörténeti kutatás és könyvkiadás ugyanis igényli a szakmailag egységes minőségi követelményeknek megfelelő szövegkiadások, monográfiák, lexikák, kézikönyvek és részletvizsgálatok születését és a könyvészeti szempontból is jó minőségű anyagok publikálását, amelynek

* Recepció és kreativitás. Nyitott magyar kultúra. Sorozatszerkesztő: Palló Gábor. *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Magyarország és a modernitás. Szerk.: Mester Béla és Percz László. Áron Kiadó, Budapest 2004; *A kreativitás mintázatai*. Szerk.: Békés Vera, Áron Kiadó, 2004.

háttérében – más országok gyakorlatainak megfelelően – optimális esetben egy centrum, az akadémiai kutatóintézet áll. Erre reményt nyújt az a tény, hogy a rendszerváltás előtti állapotokhoz képest, mikor a Filozófiai Intézet – mely egyfelől, szerencsés módon – nem kényszerítette kollektív munkák jármába a kutatókat, de ezzel együtt másfelől a pozitív értelemben vett, magasabb szinten integrált, igazi közös projektekről is le kellett hogy mondjon, majd a rendszerváltás körüli időkben a dezintegráció jeleit mutatta, az utóbbi időkben képes volt megújulni, és a kommunikáció-filozófia területén éppen a csapatmunka előtérbe kerülésével virágzó műhellyé vált. Láthatóan ez a kutatási irány jelen van a most publikált kötetekben is. Éppen ezért, s a dolog súlyánál fogva, illetve amiatt is, mert a sorozat egy tudományterületeket átfogó tudományos projekt része, hasznos lett volna, ha a sorozatszerkesztő az induláskor kifejtette volna elképzeléseit és terveit, ezt ugyanis csak részben pótolja a két kötet szerkesztőinek bevezetője.

Maga a sorozatcím, a „Recepció és kreativitás” sokféle értelmezést megenged, hiszen e fogalmak a legáltalánosabb rendszerelmélet keretei között is használhatók, például egy élőlény biológiai értelemben vett élete is leírható ezzel a fogalom párral. Természetesen praktikus szempontból jó minél általánosabb sorozatcímet választani.

Úgy látszik, a Mester Béla – Percz László szerkesztette kötet inkább

hagyományosabb – a filozófiatörténet-írás fő csapását követő – értelemben használja ezeket a kifejezéseket, míg Békés Vera a „metahistoriográfia” megjelöléssel (10. o.) arra utal, hogy a fő cél nem új filozófiatörténeti tények föllelése volt, mint inkább „a többé-kevésbé már ismerős adatok” új szempontok szerinti értelmezése. Természetesen ez nem jelenti azt, mintha az olvasó ne találna bőséggel hasznos új információkat az ebben a kötetben szereplő tanulmányokban is. Például Lafferton Emese kiváló pszichiátriátörténeti dolgozata, Kovács Gábornak a Hajnal Istvánról vagy Bogdanov Edit Palágyi Menyhért képzőművészet-esztétikájáról szóló alapos elemzése kifejezetten ebbe a kategóriába tartozik, ahogy Gurka Dezső Lakatos Imre pályakezdéséről szóló figyelemre méltó írása. Nyíri Kristóf, Karádi Éva, Demeter Tamás és Kondor Zsuzsanna dolgozatai ugyanakkor tényleg többéves kutatómunka leszűrt eredményeit állítják új összefüggésbe. Nyíri Kristóf, mint mindig, most is gondolatébresztő új szempontokkal jelentkezik a sajátosan osztrák – magyar nyelvi és kommunikációs probléma-együttes kapcsán. Nyírinek a sajátosan „osztrák – magyar kommunikáció-filozófia” létrehozatkozó tézise komoly kihívás. Persze kérdés, hogy a magyar összefüggésben általa ide sorolt gondolkodók – Palágyi Menyhért, Balogh József, Hajnal István és Balázs Béla –, száma és tevékenységének jellege megengedi-e egy ilyen

következtetés levonását. Ezek a gondolkodók ugyanis egymástól teljesen függetlenül, s a kommunikációs jelenségkör egymástól minden szempontból különböző egyes aspektusait tárták fel, illetve érintették, számuk pedig nem túl nagy. Az ellenpróba is érdekes eredményekre vezethet: vajon nem merülnek-e fel analóg problémák a skandináv, dán, lengyel, cseh, szerb vagy egyéb viszonylatban. Mégis, véleményem szerint, azért is izgalmas és távlatokkal bíró Nyíri elgondolása, mert a szóban forgó magyar tudósok száma – egy további kutatás során – esetleg tovább növelhető. Gondolok itt például Kerényi Károlynak a mitológiai kutatásaira és mitológia-könyvére, amelyben kísérletet tesz a görög mitológia élőbeszéd-jellegű interpretációjára, illetve folytonosan hangsúlyozza, hogy a *müthologia* statikus fogalma helyett a *mütholegein* igei formáját kell szem előtt tartani.¹ Bizonyos értelemben kommunikáció-technológia-történeti tanulmányokat írt a Magyarországon, majd Ausztriában tevékenykedő, kiváló patológus és bizantinológus Ivánka Endre is, amennyiben a középkori káptalani könyvtárak művelődéstörténeti jelentőségéről is értekezett.² A sor valószínűleg folytatható és nyilván sok minden attól függ, milyen tágan értelmezzük a „kommunikáció-technológia” fogalmát.

Úgy tűnik, az a metahistoriográfiai szempont, amit a bevezetőben Békés Vera fölvet, a legklasszikusabb módon Karádi Éva tanulmányában

jelenik meg: a fölényes anyagismerettel rendelkező kutató kifejezetten a „receptió” és „kreativitás” fogalmait szempontjából tárgyalja témáját. A magam részéről azért túlzásnak tartom, hogy Karádi Éva Fülepnek a nietzschei kultúrkritikai attitűd irányában való elkötelezettségével magyarázza Zalaival szembeni fenntartásait (76. o.). E kultúrkritikai attitűd ugyanis Lukácsot, a *Szellem* című folyóirat társszerkesztőjét éppen úgy jellemezte, mint Fülepet, s ő mégis védte – komolyabb argumentációt mellőzve – Zalaít Fülep fenntartásaival szemben. Fülep kritikai felvetésének jóval prózaibbak az okai, egyszerűen Zalainak nem igazán sikerült mások számára is érthető módon előadnia mondandóját, s ez zavarta Fülepet, míg Lukácsot nem, aki maga is hajlamos volt a homályos megnyilatkozásokra, sőt időnként bizonyos misztifikációkra is. Emiatt nem biztos, hogy elfogadható Karádinak az az állítása, hogy a Max Weber körben Lukács „módszerességre való készsége” (83. o.) imponált. Inkább eredetisége, újszerűsége, lelkesedése. Fogarasi Bélát sem nevezném minden további nélkül Zalai „tanítványának”, ahogy a szerző teszi (76. o.), bár nyilvánvalóan nagy hatást gyakorolt rá.

Érdekes módon jelenik meg a kötet szerkesztőjének, Békés Verának a könyv legrterjedelmesebb, tudománytörténeti tárgyú dolgozatában a metahistoriográfiai szempont. Békés először a „magyar jelenség”, a huszadik századbeli magyar

természettudományos emigráció sikerének titkával kapcsolatban jut arra a plauzibilis következtetésre, hogy a siker oka több, egymástól független komponens eredménye. Ezután vizsgálatának körét kiterjeszti, azon a szintén plauzibilis, ám nem kifejtett hipotézis alapján, hogy a sajtószertű, s a sikereket előlegző indíttatás más területeken is érvényesült, s így nem csak a természettudósokat kell bevonni a vizsgálatba, hanem a pszichoanalizist, sőt pl. Palágyi Menyhértet is. S itt azzal kezdődnek a bajok, hogy Palágyi kapcsán még nem vagyunk azon a szinten, hogy metahistoriográfiáról beszéljünk. Az életmű egészének nincsen monografikus földolgozása, a Palágyi munkásságának első szakaszáról szóló könyv 1942-ből való, Ludwig Wilhelm Schneider német nyelvű dolgozata³, tehát koránt sincs szó arról, hogy egy földolgozott és ismertnek számító életmű metahistoriográfiai vonatkozásairól szólunk, s hogy megnyugtató értékeléssel rendelkeznenk Palágyi vonatkozásában. Palágyi teljesítménye vitatott volt a maga idejében, s ma is az, s ebből a szempontból életműve nem tekinthető a nagy természettudós emigrációs generáció megfelelő párhuzamának. Tudatosítva annak tényét, hogy az elismertség nem azonos a belső értékkel, azt is hangsúlyozni kell, hogy Palágyi németországi sikerei eleve korlátozottak voltak.

Van azonban néhány, a dolgozatban nem említett, egyébként pedig

kézenfekvő szempont, ami lényeges lehet a természettudományos emigráció sikere vonatkozásában, Palágyinál azonban nem jön szóba. Ilyen az új, addig még nem intézményesült, s ezért nyitottabb, és eleve több lehetőséget ígérő diszciplínák felé történő mozgás, és a gyakorlati jelentőséggel, az ipari alkalmazás vagy a gyógyító praxis lehetőségével kecsegtető területek felé áramlás. Mindkettő föllelhető a természettudományos emigráció és a pszichoanalitikus emigráció vonatkozásában, a filozófia azonban éppenséggel az ellentétes jegyeket mutatja, évszázados és folyamatosan csorbuló presztizsú tradíciót és kézzelfogható gyakorlati haszon nélküli teoretikus tevékenységet. Az a jellegzetesség tehát, amely közös Palágyinál és a fizikusoknál, legfeljebb a diszciplínák és korlátok áttörése és bizonyos általános, az irodalmat is magába foglaló műveltség. Ez azonban kevés. A „konstruktív pesszimizmus” meglétét szerintem Békés Vera nem igazolja, s azzal sem számol, hogy a határáttörés dilettantizmus is lehet. Palágyi tudományokon és művészeti ágakon átnyúló univerzális érdeklődése esetleg betudható egy preszcientikus *polümatheíának* vagy egyszerűen annak, hogy Palágyi sokáig újságírásból élt. Ezeket a lehetőségeket is számba kell venni, mielőtt az összehasonlítást megteesszük. Végképp érthetetlen azonban az, miért beszél Békés Vera „*Madách Palágyi által közvetített hatása*”-ról (152. o. – kiemelés az

eredetiben). Ez a kitétel lerontja annak az egyébként fontos és értékes megfigyelésnek az eredményét, hogy a szóban forgó emigráció kultúrájában a *Tragédia* lényeges szereppel bírt. A tanulmány ugyanis sehol nem bizonyítja azt, amit a fentebbi idézet implikál, nevezetesen, hogy Palágyi Madáchról szóló könyve közvetítette volna ezt az ismeretet.

Problematikusnak érzem azt a megállapítást is, amely abban a Bálint Mihály nevéhez kapcsolódó pszichoanalitikus teóriában, amelyben a születési traumát a paradicsomból való kiűzetésnek nevezi, Madách hatását látja (164. o.). Sokkal kézenfekvőbb ezt primer bibliai utalásnak tekinteni, amely legalább olyan gyakori Freudnál (Mózes) és pl. Szondi Lipótnál (Káin és Ábel), mint a görög mitológiai tipológia.

A kötettel kapcsolatos kritikái megjegyzéseimet Demeter Tamás dolgozatával zárom. Úgy vélem, egy többéves és számos publikációt eredményező kutatást azért is kellene gondosabban elkészíteni, mert az antikvitással foglalkozó filológiai tevékenység s annak közege a szokásosnál is fokozottabban érzékeny a pontosságra. Ennek megfelelően nem szokás az „életrajz ... rekonstrukciójáról” szólni abban az esetben, ha más tanulmányokon alapulnak az előadottak, mint ahogy Demeter teszi a 2. jegyzetben, hiszen a „rekonstrukció” mindig primer forrásokon alapul. Nem pontos megfogalmazás, amikor azt írja, hogy Balogh „... már 1914-ben készen állt a

Vallomások magyar fordításával, ez azonban többszöri átdolgozás után, csak 1943-ban jelenhetett meg...” (181. o.), mert a megjelent fordítás nem teljes, tehát nem tartalmazza a XI–XIII. könyveket. Szintén nem pontos azt mondani, hogy Balogh „új szövegeket fedez fel” (183. o.), mert a hangos olvasás adatainak általa készített gyűjteménye nem tartalmaz korábban ismeretlen szövegeket, márpedig az új szöveg felfedezése új kéziratok föllelését jelenti, s maga Demeter is „dokumentumok összegyűjtéséről” beszél korábban (179. o.). A szerző nem mondja meg a 16. jegyzetben, Nietzsche mely munkájára is utal a *Túl jön és rosszon* mellett, s azt sem, mire alapozza azt a megállapítását, miszerint Nietzsche a *Vallomásokra* „utal implicite” (184–185. o.). Az itt beidézett Ambrus-féle szótlán olvasás kapcsán azután Demeter nem nevezi meg a jegyzetben a fordítót, Városi Istvánt, holott szükséges lenne, hiszen az olvasó természetesnek tarthatná azt, hogy az idézett *translatio* Balogh József tollából származik. Nem világos, mire utal a „Nietzsche felfedezése” kitétel (185. o.), vajon arra a vitatható hipotézisére-e, hogy a körmondat fiziológiai egység, vagy arra, hogy „az írott és a beszélt stílus törvényei egybeesnek”, s nyilván Nietzsche esetében a zene illetve a zeneiség kérdése is lényeges momentum, aminek a figyelembevételé nem történik meg. A 30. jegyzetben rövidítéssel megadott szakirodalom – három könyv illetve tanulmány – föloldása nem történik

meg, így az olvasó nem tudhatja, mire is utal a szerző. Miért kell „mikroszociológiai megfontolásnak” nevezni egy olyan bizonyítatlan hipotézist, miszerint „... Balogh maga is részesülhetett a tört kommunikáció élményéből”? (203. o.) A tanulmány fő mondanivalójára áttérve, összességében a Platón–Ágoston *comparatio* a szóbeliség–írásbeliség viszonylatában inkább analógiának semmint pozíciók egybeesésének tűnik, amint azt Demeter látni szeretné. Egyrészt a Havelock-féle Platón-értelmezés maga is meglehetősen vitatott, másfelől Ágoston megtérésének első lépcsője – nevezzük most így, némileg leegyszerűsítve azt a mozzanatot, melynek során Ágoston a retorikát föladva a filozófia (azaz a Plótinosz, Porphüriosz, kereszténység, szerzetesi mozgalom neveivel illetve terminusaival jellemezhető eszmeiség illetve ennek valamely) irányában kötelezi el magát – nyilvánvalóan nem a szóbeliség–írásbeliség opozíciójában ragadható meg lényegét tekintve.

Áttérve a másik, a Mester Béla–Percz László szerkesztette kötetre megállapítható az, hogy itt inkább primer értelemben vett filozófiatörténeti illetve eszmetörténeti dolgozatok kaptak helyet benne. E tanulmányok talán nem olyan „érdekesekek” és „impulzívák”, mint a Békés Vera szerkesztette kötetbeliek, mindenesetre nagyon hasznosak, informatívak, s valóban többéves alapos kutatómunka gyümölcseit kínálják. Nem annyira provokatívak,

vitára ösztönzőek, mint inkább a tanulásvágy kielégítői. A tanulmányok egy része a magyar filozófiatörténetnek azon 19. századi, preszcientikus mozzanatait tárja fel, amelyeknek nincsen sok köze a filozófia immanens fogalmi természetéhez, amennyiben inkább előfeltételeit és kereteit képezik a későbbi fogalmi építkezéseknek, amelyek a klasszikus értelemben vett filozófiatörténet-írás elsődleges terepét jelentik. Erre utal „A magyar filozófia tere és nyelve” blokkcím is. Ide-tartozik Mester Béla alapos dolgozata Szontagh Gusztávról és az egyezményesekről, amelynek lényeges hozadéka, hogy bár bizonyos dilettantizmus tényleg jellemzi az egyezményeseket, a magyar nemzeti filozófia programja azért nem annyira délibábos örökség, mint az korábban – részint a vitapartnerek beállításából – tűnt, mert a program nem jelent recepciellenességet, inkább egyfajta elvont önállóságigényt, amelynek nincsen eleve adott doktrinális tartalma. Percz László, aki alighanem jelenleg a legátfogóbb képpel és legszélesebbkörű tudással rendelkezik a magyar filozófiatörténet terén, a honi filozófiai intézményrendszerrel foglalkozik. Imponálóan világos és lényegre törő vizsgálódásainak centrumában itt az intézmények tágabb értelemben állnak, s különösképpen a nyelv kérdése, s csak utal rá és mellőzi a folyóiratoknak és az egyetemeknek a szűkebb értelemben vett intézményesülés szempontjából

lényeges szerepének bemutatását, amit másutt már korábban elvégzett. Hasonlóképpen a filozófiai műnyelv kérdését vizsgálja igazi műgonddal Laczkó Sándor, a felvidéki iskolafilozófiáról pedig Mészáros András adja több évtizedes kutatómunkájának kvintesszenciáját. A „Filozófiai recepció a 19. században” szekció Gurka Dezsőnek a Békés Vera szerkesztette kötetbe is tanulmányt író filozófiatörténésznek egészen más tárgyú, Schelling hön recepciójával foglalkozó s a Lakatos-dolgozathoz hasonlóan magas szakmai színvonalon megírt dolgozatát és Egyed Péter Sipos Pálról szóló rövid eszmefuttatását tartalmazza. Utóbbi írás olvasása nyomán fölvetődik a kérdés, vajon beszélhetünk-e „erdélyi paradigmá”-ról úgy, amint a szerző szeretné, hiszen Sipos a korabeli Magyarországon több városban is aktivitást fejtett ki, otthonosan mozgott Bécsben és Frankfurtban, Göttingenben, s a jelen tanulmányban leginkább idézett munkáját, *A keresztén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* sárospataki tanári tevékenységének idején írta. Részben ezért tűnik problematikusnak az „erdélyi paradigma” megjelölés, részben e paradigmának a mibenléte is kérdéses marad. Az a „konklúzió” ugyanis, amit Egyed Péter megfogalmaz, miszerint Erdélyben a 18-19. század fordulóján a filozófiát elnyomták (192. o.), nincsen bizonyítva a dolgozatban, sőt, a filozófiai tevékenység elnyomásának kérdéséről egyáltalán nincs szó benne.

Hasonlóképpen igazolás nélkül marad a következő állítás: „Ímmár itt meg kell állapítanom, hogy az erdélyi gondolkodó eredetiségéhez nem fér kétség...” (197. o.), a filozófiai nyelv relatív kiforrottsága ugyanis ezt nem garantálja, s az egyebütt idézett Sipos-szövegek erre nem adnak alapot. Bevallom, a 194-195. oldalakon szereplő eszmefuttatás a hitfogalom extenziójáról és a hit–tudás reláció intenziójáról – illetve az ide kapcsolódó gondolatok – számomra nehezen értelmezhetők, hiszen e fogalmak a logikában mindig is az intenzionális elemzés körébe tartoztak. Az egyebütt is tapasztalható homályosság mellett a kitérők is nehezzé teszik a gondolatmenet követését.

Szoros értelemben vett bölcselettörténeti vizsgálódásokkal – fogalomtörténeti elemzésekkel – a harmadik szekcióban találkozunk. A „Filozófiai kreativitás a 19-20. században” című blokk jobbára az erdélyi kötődésű filozófusokkal foglalkozik. Ungvári-Zrínyi Imre Böhm-tanulmánya értő elemzését nyújtja a kolozsvári professzor filozófus-attitűdjének. Az újkantiánus modellnek megfelelőti Böhm pozícióját, s eszerint a transzcendentális, ismeretelméleti prioritású kiindulópont, a rendszerszerű forma és a „professzori szemlélet” a főbb jellemzője. Utóbbin egyfajta öncélú belterjes szakzsargon és a gyakorlati filozófia primátusa értendő. Úgy vélem, ennek a momentumnak a mibenléte – nevezetesen, hogy öncélú a

szakterminológia – nincs kellően bizonyítva a dolgozatban. Egyebekben természetesen a szerző nagyon ért Böhmhöz, akiről több átfogó munkát is írt eddig. Legfeljebb a pozitívizmusnak a realizmus alá szubszumálása zavaró a 228. oldalon, és ebből a szempontból való szembeállítás a kanti idealizmussal. Amíg a kantianizmus körén Ungvári-Zrínyi számol az idealista és realista tendenciák küzdelmével, addig ezt nem teszi meg a pozitívizmus esetében. Márpedig Mach vagy Wundt munkássága kifejezetten része a pozitívizmus történetének. A rendszergondolat modern elutasítása kapcsán is ellentétes intuíciónkkal az, hogy Nicolai Hartmann a „nietzschei kultúrkritika szellemében” állította volna a problémacentrikus gondolkodást a rendszercentrikus gondolkodás elé, mint ahogy a szerző mondja (231. o.). Hartmann nem tekinthető kultúrkritikusnak, s a zárt rendszerek iránti averziója igen jól megfér a nyitott rendszer elfogadásával, mely Nietzsche-nél nyomaiban sincsen meg. Nagyon fontosnak, és bővebb kifejtést igénylőnek tartom a szerző azon állítását a 236. lapon, hogy Lotze értékkilozófiája hatott Böhmre.

Böhm esetében meglehetősen kimerült az a vélekedés, hogy önálló bölcseleti teljesítményt jelent munkássága, azaz a neokantiánus-neofichteianus irányzat egyéni kontribúcióját. Tavaszy Sándor esetében, akiről Tonk Márton ír, ez még nem számít *communis opinio*nak. Tavasz – egyszerűen már az épp

Tonk Márton által összeállított életműbibliográfiája áttekintése alapján is⁴ – inkább egyszerű, bölcseleti, bölcselettörténeti, teológiai és teológiatörténeti kérdésekkel foglalkozó tanáregyéniségnek tűnik, aki nem birkózott intenzíven bölcseleti problémákkal. Véleményem szerint ez utóbbi értékelést kellene először cáfolnia Tonknak, mielőtt egyszerűen elhárítja „... a Tavasz-irodalomban meglehetősen elterjedt kronológiai alapvetésű interpretációkat” (255. o.), hiszen ha azt mondjuk, egyszerű filozófustanári attitűdből magyarázható egy olyan gondolati inkoherencia, amely a böhmi és egzisztencialista törekvések együttlétét eredményezi, akkor ezen inkoherencia látszólagos voltát kellene Tonknak bizonyítani. Ha elhagyta volna tanulmányának első, némileg diszfunkcionális részét, akkor tere nyílt volna erre, s megnevezhette volna vitapartnereit illetve tisztázhatta volna a különféle Tavasz-interpretációk egymáshoz való viszonyát. Nem kellett volna túlzásba esnie egy olyan megfogalmazással sem, miszerint „csaknem harminc évvel később” készítette az 1928-as *Mi a filozófia?* után 1945–1946-ban a *Bevezetés a filozófiába* című kéziratot Tavasz (254. o.), hiszen az olvasó ki tudja számolni, hogy ez max. 18 év.

Bretter Zoltán Böhm Károly és Alexander Bernát alternatív műveltségismerényeit hasonlítja össze vázlatos dolgozatában. A két filozófus véleményének eltérése lényegében abban foglalható össze, hogy míg

Alexander a magyar bölceleti kultúra kiformálásához nélkülözhetetlenek tartja a fordításokat, addig Böhm nem, és ő inkább az eredeti filozófiai teljesítmény kíváncsiságát állítja előtérbe. Szerintem túlzás ezeket „művelődéspolitikai stratégiákként” kezelni, inkább általános kultúraelméleti eszmék, amelyek voltaképpen kiegészítik egymást. A szerzőnek alaposabban kellett volna érvelnie a mellett a tézise mellett, hogy itt a két személy környezetének az eltérése magyarázza felfogásuk különbözőségét (289. o.), hiszen számos egyéb momentum fölmerülhet indoklásként. Végképp alaptalannak tűnik Alexandernek tulajdonítani a rendszerszerű filozofálás igényét (287. és 289. o.), ahogy Bretter teszi, s a rövid gondolatmenet követését inkább megnehezíti, semmint könnyíti a tanulmány hosszához képest relatív nagyszámú kitérő.

Szintén Böhm személyéhez kapcsolódik a blokkot záró esszé, Vasile Musca tollából, mely bepillantást enged a román filozófia alakulásába.

A némileg talányos, „A, társasági filozófia’ lehetőségei” című negyedik szekció politikafilozófiai, illetve politikaelméleti dolgozatokat közöl különös tekintettel a recepció kérdésére. Mindhárom szerzőtől, Gángó Gábertől, Mester Bélától és Kovács Gábertől sokat tanulhat az olvasó,

hisz tanulmányaik terjedelmes anyag földolgozása nyomán kínálnak komoly új eredményeket. Gángó Eötvös József honi recepcióját követi nyomon, Mester Millét, Kovács pedig Horváth Barna és Bibó István pályáját veti össze az elszigeteltség és nyitottság aspektusaiból.

A kötet szerkesztői, Perecz László és Mester Béla bevezetőjük végén sietnek leszögezni a következőket: „Sem a *Recepció és kreativitás* projekt, sem az ennek eredményeit tartalmazó jelen kötet nem tekintette feladatának, hogy megalkossa a magyar filozófiatörténet kézikönyvét.” (16. o.) Nos, az olvasó nyilván nem is gondolt arra, hogy a kötet ezt célozná. Esettanulmányokról van szó, amint azt a szerkesztők hangsúlyozzák. Valószínű azonban, hogy a „Magyar filozófia tere és nyelve” szekcióban szereplő írások – némi kiegészítéssel – jó kézikönyv-kiegészítést illetve előzetest nyújtanak a 20. századi magyar bölcelettörténettel foglalkozó átfogó munkákhoz.⁵ A további esettanulmányok pedig – mindezekelőtt a XX. századi magyar filozófiai teljesítmények köréből – remélhetőleg meg fognak születni.

Mindkét kötet szerkesztői jó munkát végeztek, az Áron Kiadó történetének könyvészeti szempontból legjobb darabjait adta közre, különösen kedves és szellemes a kötetek első és hátsó borítója.

1. Kerényi Károly: *Görög mitológia*, ford.: Kerényi Grácia, Gondolat, Budapest 1977, 9. o.; továbbá Kerényi Károly: „Mi a mitológia”, in: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, szerk.: Komoróczy Géza – Szilágyi János György, Budapest 1984, 352–369. o.
2. Ivánka Endre: „László mester esztergomi prépost könyvtára 1277-ben”, *Theologia* 4, 1937; „Két magyarországi plébániai könyvtár a XV. században”, *Századok* 72, 1938, 137–166. és 320–334.; „Egy kassai kódex útja a XV. században”, *Magyar Könyvszemle* 63, 1939, 180–183; „Deux Catalogues de bibliothèque de la Hongrie médiévale et ce qu’ils nous enseignent”, *Medieval and Renaissance Studies* 4, 1958, 146–162.
3. *Die erste Periode in Philosophischen Schaffen Melchior Palágyis*, Triltsch, Würzburg, 1942.
4. Tavaszy Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. A kötetet szerkesztette, az előszót és a jegyzeteket írta Tonk Márton, Pro Philosophia, Szeged – Kolozsvár 1999.
5. Mindenekelőtt a Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perecz László által írt kétkötetes munkához (*Magyar filozófia a XX. században*, Első rész 2000, Második rész 2001, Áron Kiadó, Budapest).

A HATALOM GRAMMATIKÁJA

Ludassy Mária *Szavak és kardok. Nyelvfilozófia és hatalomelmélet* című könyvéről

SZILÁGYI-GÁL MIHÁLY

A nyelvfilozófia és a politikafilozófia téziseinek rokoníthatósága első látásra nem tűnik egyértelműnek. Nem csak azért van ez így, mert az interdiszciplináris kérdésfelvetések – még egyazon szaktudományon belül is – a „két szék közt a pad alatt” veszélyét hordozzák magukban, vagyis a különböző területekről kölcsönzött fogalmak és hipotézisek erőltetett összehasonlításának veszélyét. Az interdiszciplináris kérdésfelvetések további csapdája, hogy gyakran két terület teljes körű szisztematikus összehasonlíthatóságát, közös kutatási potenciálját hirdetik meg, holott valójában mindkét területről csupán egy-egy konkrét probléma rokonságáról, közös tartalmairól van szó. Ilyen például a Gestalt-pszichológia egyes tanulságainak legkülönbözőbb szakterületeken való alkalmazása – vélt vagy

valós átfedések alapján. Ilyen továbbá a paradigma-elméletnek, mi több magának a „paradigma” szónak, vagy a „tér-idő” toposznak számtalan pontatlan használata, mely ekvokációkhoz vezet. Azt mondhatnók tehát, hogy még egyedi fogalmak és problémák analógiája is pontatlanságok egész sorát vonhatja maga után, és az interdiszciplinaritás veszélyeit példázza. Még ennél is nagyobb a bizonytalanság, amikor két teljes szakterület vagy azon belüli diszciplína szisztematikus összehasonlíthatóságába bocsátkozunk.

Más a helyzet akkor, amikor egy probléma vagy jelenség magának a diszciplináris besorolásnak a medréből lép ki és önmagában vett saját kutatást indokol. Ebben az esetben a diszciplináris keret és az adott kérdés diszciplináris identitása közötti viszony megfordul, és maga a diszcipli-

* Atlantisz, 2004.

naritás válik kolonccá a kérdésen, mely független megközelítéseket követel. A nyelvfilozófia és a politikafilozófia metszéspontjainak vizsgálatában Ludassy Mária ilyen típusú kísérletet hajt végre. Ludassy olyan kérdéseket vizsgál, amelyek nem egyszerűen a politikafilozófia és a nyelvfilozófia kelléktárából származnak, hanem, mint önálló kérdések mindkét területhez kapcsolhatók, vagyis nem egyszerűen interdiszciplináris elemzésről van szó, hanem saját életet élő problémák elemzéséről. Ezt erősíti, hogy a szerző rekonstrukciói olyan passzusokon alapszanak, amelyek a nyelv és a politikum jelenségeit eleve összekapcsolják, így az összehasonlítást nem is Ludassy végzi el, hanem az általa elemzett passzusok szerzői. Ezáltal a tényleges kapcsolódási pontok sokkal objektívabbak lesznek, mint holmi külső elemzés kísérlete során. Olyan interdiszciplinaritással találkozhatunk tehát, mely mintegy belülről a szövegekből jön, a bennük lévő felvállalt tézisekből, nem pedig kívülről, az elemző részéről, aki megpróbálja megtalálni azt, ami talán nincs. A kérdés ettől kezdve nem az, hogy Rousseau, de Bonald vagy Condorcet összekapcsolja-e nyelv és politikum jelenségvilágát, hanem az a kérdés, hogy miért teszi.

„Szavak és kardok” – a szó fegyver és a kardnak értelme, jelentése van, vagyis rá van utalva a nyelvre. A szentencia következményei tettek, de csak azért, mert a szentenciának nyelvi jelentése van. A nyelv és a tett, a

szó és a hatalom összefonódása nem metafora, hanem valóság. A hume-i „van” – „kell” levezethetetlen kauzalitása a jelentés elkerülhetetlen szociális beágyazottságára figyelmeztet, az „így értjük”-re. A nyelv, mint szabályrendszer és a hatalom gyakorlásának, mint szabályok betartásának normativitása valamilyen analóg viszonyban vannak egymással. A nyelv hatalmi eszköz és a hatalomnak is van saját nyelve. Ezek Ludassy könyvének alapgondolatai. Rekonstrukciót olvasunk, amely a nyelv és a hatalom normatív viszonyát a kora modern politikafilozófiák térképén mutatja be. Locke, Hobbes és Rousseau a szerződéselméleti paradigmán belül is eltérő premisszáinak, Condorcet radikális univerzalizmusának, és de Bonald restaurációs gondolatainak közös előfeltevése, hogy a helyes nyelvhasználat szabálykövetése és az emberek együttélését irányító szabályrendszerek közös normativitáson alapszanak.

Ezt a közös normativitást egyfelől a konvencionizmus inherens pártatlanságában találja meg, melynek erénye a partikuláris erény felszámolása, a mindenféle szubsztantív etika egyenlő elutasításának sajátos etikája. Az erkölcsi jó mindenfajta konkrét doktrínájáról való lemondás eme normatív feltételrendszere csak a keretet menti meg, amelyen belül az erkölcsi jóról való beszélgetés folytatható. Ám a beszélgetés éppen azért menthető meg, mert annak tartalmáról nem állítunk sem-

mit. Így a szubsztantív etikák „privatizálódnak”, közös normatív tér csak annyiban van, amennyiben ez a „privatizáció” lehetséges marad. Másfelől pedig a nyelv éppen a sajátosság hordozója, nem pedig a különböző sajátosságok közötti semleges és súlytalan bíró. A nyelv univerzalitásának és sajátosság hordozó erejének téziseit az univerzalizmus és a partikularizmus legkülönbözőbb politikafilozófiával párhuzamosan fejtették ki a felsorakoztatott gondolkodók. Megtudjuk, hogy a nyelv, az erkölcs és a politika elméletei milyen közös kérdések mentén haladtak a kor politikafilozófiai irodalmában.

Ludassy megmutatja, hogy az ahistorikus szerződés normativitásának sajátos nyelvmélete van. Az írott szó szokásfelettségéről van szó, a textus személytelenségéről, mely mindenkihez szól, mindenkire érvényes és írásjelei univerzálisak. A tiszta nyelv tanáról van szó, amely mindenféle analitikus tudományosság alapszerkezete, melyben tehát a szabályok jelentése nem a partikuláris közösségek saját olvasatain múlnak, hanem a természettől elfogulatlan értelem megértőképeségén. A csakis nyelvileg végrehajtható bizonyítás ethosza a demokrácia és egyben a tudományosság eszméin alapuló technicizált világ nyelvlogikai ethosza. Ugyanakkor a nyelv a partikularitások, az elkülönülések hordozója is: a közös és az eltérő egyaránt nyelvileg tud csak kifejeződni. A séta elvezet Herder téziséhez a nyelvről, aki a nyelv nemzet feletti

univerzalitásával szemben, kollektív individualitásának házon belüli, közösségre szabott, de ennél fogva éppen partikularitásában általános érvényességére mutatott rá, vagyis a szupraindividuumok egymás melletti, tehát egymástól elkülönülő politika nyelveire.

Ludassy tolmácsolásában az univerzális nyelv szabadelvű modelljét nemcsak Condillac explicit univerzalista nyelvméletéből ismerhetjük meg, hanem annak radikális ellenlábasától is, de Bonaldtól, aki az univerzális nyelv ontológiai lehetlenségét az elvont emberfogalom konkrét emberrel szembeni erőtlenségéhez hasonlítja és a mindenkori jelentésszükségyszerű szociokulturális beágyazottságára figyelmeztet. Az univerzalizálható érvényességek nélkül a nyelv nem volna lehetséges, és mindenfajta univerzalizálhatóság záloga a nyelv. A privátnyelv érthetetlen nyelv, kommunikációs börtön, nem hordozhat közlést és ennél fogva közösséget sem teremthet. Hume szerint az emberi természet egyetemessége az alapja annak, hogy erkölcsi nyelvünk kijelentései általánosíthatók. Az erkölcsi privátnyelv maga is erkölcstelen, mert csak egyvalakinek szól, érvényességének logikai korlátai ott érnek véget, ahol erkölcsi univerzalitása is véget ér. Semmilyen politikai közösség sem képzelhető el a nyelv általános érthetőségének követelménye, a közös nyelvet használók sajátos egalitarizmusa nélkül. E nélkül a jelentésbeli egyenlőség nélkül ugyanis

maguk a különbségek sem mondhatók el, az ellenkezés és az egyetértés sem fejezhető ki. A privátnyelv, a jelentések önkényes megváltoztatása az egyén társadalmi-politikai öngyilkossága, mert a többiekkel való szerződés egyoldalú felbontása.

Ludassy művéből kiderül, hogy tartalmi különbségeiken túl, a kor politikafilozófiai a maguk módján mind számot vetettek a nyelvvel. E számvetésből eltérő elméletek születtek, de a nyelv természetét illetően kiindulópontjuk azonos volt: akár kollektivisták szemszögéből, akár univerzalista szemszögéből nézzük, a nyelv csak a társadalommal való viszonyában érthető meg és írható le.

Az elénk tárt térkép két legtávolabbi pontja a természetjogi paradigma – Hobbes, Locke – és annak radikális kritikája – Rousseau egyaránt nyelvelméleti premisszákra alapozott. A nyelv logikájának inherens pártatlanságát hirdető természetjogi nyelvelmélettel ellentétben Rousseau a nyelv kialakulásában az ember hanyatlásának történetét látja. Míg Condorcet utópiája a matematizált nyelvről az előítéletes beszéd, a vallási fundamentalizmus nyelvi lehetetlenségét hirdeti, addig Rousseau olvasata a tökéletes nyelv ezen modelljéről ellentétes. Eszerint az indulat, a spontánul emberi, az őszinte és keresetlen kifejezés a kialakult nyelv eszköztárában már halott. A nyelv, mint az érvelés, a meggyőzés inherens normativitásának logikai eszköze elfedi az

őszinteséget, az egyénit, és már csak arra alkalmas, hogy a többi nyelvhasználóhoz való hatalmi viszonyrendszerben jelölje ki a mindenkori nyelvhasználó helyét. Ez a hely már nem az eredeti identitás helye, hanem csak nyelviileg körülíráható pozíció a mesterségesen létrehozott egyenlőtlenségek viszonyrendszerében. Nyelv nélkül nem találhatjuk fel a nyelvet – de Bonald bizonyításának alap tézise, miszerint a nyelv isteni eredetű. A modern parlamentarizmus bábeli zűrzavarát de Bonald már tudta, minek a rovására írja: az individualizmus gögje bünteti azokat, akik nem látják, parancsolni csak isten tud, mert a nyelvet is ő adta nekünk. A parancs csak isteni lehet, különben szükségképpen bitorolja a hatalmat. De Bonald felfogásában a nyelv folytonossága maga az előítélet, mely nem átok, hanem áldás, a nyelvi közösség folytonosságának letéteményese. A nyelv folytonosságának gondolata, mint konzervatív politikafilozófiai támpillér Burke-nél is jelentkezik, aki szerint előítéleteinket azért szeretjük, mert előítéletek. Burke ironiája éppen az előítéletesség alaptulajdonságára mutat rá, hiszen az előítélet nem kívánja magát független szempontok szerint definiálni – azért marad fenn, mert eddig is fennmaradt.

A szabadelvű és a restaurációs paradigma közös tézise, hogy a nyelv a társadalmi relációk tükré. Ahol a nyelv érzelmi kitörések formátlan

spontaneitása, ahol hangutánzó szavak és gesztusnyelv jellemzi, ott még nincs szerződés, de még van egyéniség; másfelől viszont minél kidolgozottabb a nyelv logikai szigora, annál szabályozottabb, hierarchikusabb társadalmi valóság képezi a nyelvhasználat referenciáinak terét és a nyelv használóinak életét – a kifejezések már nem egyéniek –, nem is „én” beszélek, hanem a nyelv beszél belőlem, és csak azt mondhatom, amire van konvencionális szabály és szó: ennek a nyelvnek a világa már a szerződés világa. A politika és elméletének nyelvhez való viszonya arról árulkodik, amit az adott politika a világról vall. Ez a háttérvallomás ugyanis eldönti, mekkora súlyt kell kapjon a politikában az érzelem nyelvi kifejezése és mekkorát a racionalitás.

Azt mondhatnók, hogy Ludassy elemzése a tizenhetedik, tizennyolca-

dik század politikai nyelvelméleteiről napjaink elméleti dilemmáiról is szól. Vagy inkább így: Ludassy könyvének metanyelve nem is az elemzett korszakról, hanem napjainkról elmélkedik. Ebből a metanyelvi üzenetéből a szerző csak az utolsó oldalon bújik elő. De a nyelv, mint a hatalom fegyvere, mint a sajátosság fegyvere a hatalommal szemben, és főleg, mint a legelvontabban egalitárius közeg, mely egyszerre konzervatív és univerzalista, végigkíséri a könyvet és mindennek elméleti és gyakorlati aktualitását leválasztja az elemzett korszakról. Ennek lezárásaként a könyv utolsó oldalán maga a nyelv is szóhoz jut: A „nyelv közös, csak kifejezéseink különbözőek”: Ludassy szerint lehet vitatkozni, mert a nyelv léte közös mércét nyújt.

Ludassy Mária filozófiatörténeti műve érthető nyelven beszél az érthetőség nyelvéről.

KÉRDŐ JELEZÉS*

SIPOS ERIKA

A kortárs filozófiai diskurzusok egyre erőteljesebben jelenlevő vonulatához kapcsolódik a szerző, amikor az

alkalmazott filozófia lehetőségeit firtatja a „Kérdő Jelezés” címen megjelentetett újabb művében, anélkül azonban hogy

* Király V. István: *Kérdő jelezés, több-csendbeni alkalmazott filozófiai zajháborítás a szabad(ság) kérdezésében*. Kalligram, Pozsony 2004, 219. o.

beállna a filozófiai kánonokra specializálódott „kórusba”¹...

Király V. István, magát nyíltan az „alkalmazott filozófiai” vizsgálódások hívének és szerény művelőjének tekinti és vallja². Elkötelezettségét leghitelesebben az egyazon egzisztenciális kérdésből kinövő könyvei³ illetve a különböző konferencia-kötetekben megjelent írásai igazolják, amely kérdésnek-kérdésnek⁴ a „...sajátossága éppen az, hogy ő maga is mintegy bennünket is „önmagában tart”.⁵ A mondat végére rajzolt kérdőjel nem elegendő ahhoz, hogy tényleges kérdéseket hozzunk létre – írja a szerző –, hisz „Csak az kérdez, aki maga is kérdéses”,⁶ következésképpen nemcsak az kérdéses, amire a kérdés kérdez, hanem a kérdező maga is az, különben aligha kérdezne az ember.

Király V. István műveiben tehát az egzisztenciális szituációból kinövő tényleges filozófiai kihívások ütköznek a szakosodás, a diszciplinárizálódás fejleményei révén jelentkező filozófiai álkérdésekkel. „Úgy tűnik – állapítja meg a szerző – könnyebben elfogadható sokak számára, hogy a filozofálásnak, a filozófiával való foglalkozásnak semmiféle más voltaképpeni értelme nincsen, mint az, hogy a filozófiát valamire »alkalmazni« lehetne.”⁷ E régi probléma lehetséges megválaszolásaként Heideggert idézi a mű: „...ha egyszer már mi nem tudunk mit kezdeni a filozófiával, vajon nem kezd-e a végén valamit a filozófia mivelünk, feltéve, hogy hagyjuk

magunkat bevonni”.⁸ A „hagyás” itt a kérdés meglátását, illetve a ténylegesen ránk kihegyezett hiteles kérdés-kérdését jelenti, mely „...kérdés inkább elszenvedés, mint cselekvés”⁹ vallja Gadamerrel együtt a szerző.

Az ekként működő filozófiai kérdés hitelességének ellenőrzésére egy „módszert” is ajánl a kötet: tegyük fel a kérdést, „...hogy az írás szerzőjét akkor is foglalkoztatná-e az illető sarkalatos („filozófiai”) probléma, ha történetesen ő nem egy egyetem vagy egy kutatóintézet előléptetésre törekvő munkatársa lenne? Azaz: milyen egzisztenciális értelemben érinti, tartja – őt vagy engem – valóban fogva az illető kérdés vagy kérdéses? És hogy az miért éppen a filozófiához, a filozófiáért fordítja/fordít.”¹⁰

A filozófust fogva tartó egzisztenciális kérdésről továbbá hangsúlyoznunk kell, hogy az semmiképp sem fosztja meg az „elszenvedőt” a szabadságától, hisz a kérdéses éppen e szabadság cselekedeteként hajtható végre, mely szabadság itt azt jelenti: lenni hagyni (Sein-lassen), hogy a létező a maga el-nem-rejtettségében megmutatkozzék, azaz tapasztalhatóvá váljék és ekként kérdésessé tegye azt, ami a maga átlagosságában egyáltalán nem volt kérdéses. A tapasztalatot itt abban az értelemben használjuk, mint aminek a során a már kialakult nézeteink és beállítódásaink megrendülnek, s ennyiben a tapasztalatnak az „...alapvető negativitása folytán mindenekelőtt megnyitó és felnyitott kérdés-struktúrája van”.¹¹ Tehát a tapasztalat szoros

kapcsolatban áll a szabadsággal, sőt a szabadság maga „...éppenséggel tapasztalat és tapasztalati, nem pedig pusztán egyfajta érzés.”¹² Ebben az értelemben beszél Patočka is a „szabadság tapasztalatáról”, amely sohasem pusztán érzéki, hanem pontosan „az adottal, az érzékivel való meg nem elégedés tapasztalata...”¹³

A szabadság, a kérdezés, a tapasztalat és a filozófia egybecsen-
gése végül a hagyomány probléma-
köréhez vezet el a szerzőt, aki
Heidegger nyomán azt vallja, hogy a
filozófia sohasem éppen folytatódik
vagy éppen bevégeződik, hanem
voltaképpen minden korban újraéled
az élő jelen által motivált radikális
kérdezés terhének felvállalásában, s
ennyiben a válaszok/megoldások
sem örökíthetők át egyik generáció-
ról a másikra. A filozófia ugyanis nem
más, mint a kérdésésben való kitartó
megmaradás...¹⁴, sennyiben „lényege
szerint sohasem könnyíti meg, hanem
mindig csak megnehezíti a dolgo-
kat”.¹⁵

Következésképpen: az alkalmazott filozófia éppen hogy komoly erőfeszítést igényel és ennyiben nem is annyira jövedelmező. Talán ezért is jelentkezik a filozófia „szakosodásának” egyre nagyobb és szorítóbb szüksége, ami felszámolja az egzisztenciális kérdések hitelét, és a filozófia művelőit egyre inkább a különböző filozófiai intézmények funkcionáriusaivá-bürokratáivá teszi. A szerző e jelenséget a filozófia önvesztélyes kérdezéstelenségének

nevezi, ami elhiszi magáról, hogy immár magasabb (élet)színvonalon „megélhetne az öngyilkosságból”.¹⁶ E tendenciával való radikális szembe-
fordulás jelzésére szolgál Heidegger gondolatának hangsúlyozása: „...filozófia csakis a szabadság alapján hajtható végre, s a filozófia végrehajtása magának a legnagyobb szabadságnak a cselekedete”¹⁷.

E gondolat mentén vizsgáljuk most meg, hogy miként szerveződnek egységbe a kötetben egybegyűjtött tanulmányok:

Az Alkalmazott filozófia és a filozófia szakmája (időszerűtlen aktualitások) címen közzétett első tanulmány, az „alkalmazott filozófia” ügyét kapcsolja a filozófiában nem is olyan régóta eluralkodott „professzionalizálódás” – szakmává válás – tendenciáinak kérdésköréhez.¹⁸ Az „alkalmazás” lényegén gondolkodva a szerző arra a következtetésre jut, hogy az semmiképpen sem tekinthető pusztán *tekhné*-nek, hisz a filozófus, a mesteremberrel szemben, nem csupán arra kell törekedjen, hogy az agyag (a filozófiai terminusok tára) kancsóvá (értelemalakzattá) formálódjon, hanem ugyanakkor egzisztenciális értelemben őt magát is kell érintse a kérdés, amely „munkára” készíti, s ennyiben a mesteremberrel szemben a gondolkodó-író maga is alakul, miközben létrehozza művét.

A kötet második tanulmánya: *(Út)-keresés és téma-találkozás (Az alkalmazott filozófiai tematizálás „módszerbeli” értelemlehetőségeiről)* egy nagyon izgalmas „etimológiai” jellegű

vizsgálódással indít. A szerző a módszer (*methodos*) tulajdonképpeni(bb) értelmét, értelemléteit kutatja, és végül a kérdés, keresés ill. kereső „fogalmaihoz” jut el. A *methodos* tehát olyan út – olvashatjuk a tanulmány zárógondolatában –, „amely témáinak a vége is csak ott »van«, ahol az embernek is (a) vége van!”¹⁹

Ezt követően, *Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esélyei* című tanulmányban, a szerző az alkalmazott filozófiát a szabadság területeként jelöli meg, mint amiből maga a filozófia is ered és táplálkozik és amelyet maga a filozófia is állandóan problematizál.

Az *Állítás (asszerció), kérdés és tagadás* címen megjelent negyedik tanulmány először Szókratészre hivatkozva emlékezteti olvasóit arra, hogy kérdezni nehezebb, mint válaszolni, majd megállapítja, hogy a kérdés lét-karaktere „egyenesen” a szabadságban áll.

Ezt a gondolatot folytatja a *Hagyomány és a szabadság kérdése (Gadamer és Heidegger)* című szöveg élére állított mottó, amely Heideggert idézve kimondja, hogy a „...filozófia csakis a szabadság alapján hajtható végre, s a filozófia végrehajtása magának a legnagyobb szabadságnak a cselekedete”.²⁰ A szabadság itt a filozófia szerepét jelöli, ami abban áll, hogy kérdésessé teszi azt, ami a maga közvetlen ténylegességében és átlagosságában a faktikus élet mozgalmassága számára egyáltalán nem kérdéses. Az ekként létrejövő új

kérdést „az élő jelen motiválja, ezért arra pusztán a »hagyományra való hagyatkozás« révén nem is lehet sohasem meg-felelően válaszolni”²¹ – olvashatjuk a *Prológusban*.

Ezzel összefüggésben „számol be” a szerző a közelmúltban elszenvedett személyes tapasztalatáról, pontosabban az Erdélyben működő cenzúra igencsak friss egzisztenciális „élményéről” is, amely nemrég megakadályozta a halál tematikájának szentelt egyszerre metafizikai és alkalmazott filozófiai kutatása publikálását és ami végül is emiatt Budapesten, a Közvetlen Könyvkiadó gondozásában jelenhetett csak meg. A cenzúra elleni nyilvános állásfoglalás révén egyrészt a Charta 77 megfogalmazására hivatkozik a szerző, amikor kijelenti, hogy e gesztusával a jogtalansággal szembeni védekezés kötelességének²² tesz eleget, de ugyanakkor rávilágít arra is, hogy a filozófia az élő jelen által motivált új kérdések kidolgozásában áll, s ennyiben az alkalmazott filozófiának magának is kötelessége a tradíció elfedő jellegét szolgáló mindenféle cenzúrával szembeni radikális állásfoglalás.

Az emberi sors ugyanis a múlt-jelen-jövő egymásba játszásaként, az öröklött, de egyszersmind választott lehetőségekben rajzolódik ki, s ennyiben a szabadság kérdése sem más, mint ami „mindig csak a választás választottságában van”²³, s ilymódon voltaképpen az ember lényegével és a létértelmével kapcsolatos kérdésben áll – írja a szerző a *Szabadság és halál* című *Exkurzusban*.

A cím láttán feltevéődhet a kérdés: miként állítható a halál a szabadság fogalma mellé? Sokkal kézenfekvőbbnek tűnik ugyanis annak korlátjaként értelmezni, hisz a halál bekövetkezik akkor is, ha az örök élet mellett dönténénk. Azonban az, hogy eljutunk-e a heideggeri értelemben használt „halandóvá vált önmagunkhoz”, már feltételezi a jelenvalólét döntését, aminek tétje nagy, hisz önmagunk elnyerése illetve elvesztése forog kockán. A halandóság felvállalása nélkül ugyanis semmiféle sors – autentikus lét-történet – sem lehetséges.

A következő *Exkursus* (*Alkalmazás, nyelv és ösvények a nyitottba s a szabadba*) a lét szólításában, illetve a hagyáson alapuló kérdésben érvényre jutó nyelvet kutatva vezet el bennünket a történelmi emberi részt-vételként körvonalazott alkalmazás problémaköréhez, ami lényegét illetően az ember lét-rendeltetését hangsúlyozza.

Ezt követően a *Hagyomány, kérdés és szabadság* című *Exkursus*ban, e három fogalom jelentését és a köztük megállapítható „viszonyt”, helyesebben egymáshozküldést kutatja a szerző, némileg a következő iránykérdés mentén: „...miért is ír az ember”?²⁴

Végül a *Filozófia és a „hatás”, avagy az önvesztélyességről a filozófiában* című záró *Exkursus* a kérdő-jelezésként értett filozófia érvényességét nyomatékosítja. A gondolkodás ugyanis nem más, mint a kérdésben való kitartó megmaradás – írja a szerző –, s ennyiben a filozófia mesterséggé válását egyenesen a filozófia öngyilkosságaként tartja számon a mű. Hisz a szakosodás következtében épp az az egzisztenciális érintettség számolódik fel, ami lehetővé tehetné a lét hívására reflektáló kérdés megfogalmazását, amelyben a jelenvalólét, mint halandó véges létező, létre nyitottan, de ugyanakkor mégis megkötött létezőként, autentikus jelt adhatna magáról...

Jegyzetek

1 Uo. 8.

2 Vö. uo. 55.

3 *Határ – Hallgatás – Titok*. Kolozsvár 1996; *Filozófia és Itt-Lét*. Tanulmányok. Kolozsvár 1999; *Fenomenologia existentială a secretului. Încercare de filosofie aplicată*. Pitești 2001; *A halál és a meghalás tapasztalata*. Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszúrásban). Budapest 2003.

- 4 A kérdés itt „kérdő-jelezésként” értendő, amit semmiképpen sem szabad összetévesztenünk a puszta „kérdőjel-ezéssel”.
- 5 Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata*. Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszúrásban). Bp. 2003, 126.
- 6 Király V. István: Kérdő jelezés, i. k. 175.
- 7 Uo. 17.
- 8 Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Bp. 1995, 8.
- 9 Király V. István i. m. 74.
- 10 Uo. 34.
- 11 Uo. 104.
- 12 Uo. 106.
- 13 Uo. 206.
- 14 Vö. uo. 203.
- 15 Heidegger, Martin, i. m, i. k. 7.
- 16 Vö. Király V. István, i. m. 205.
- 17 Uo. 83.
- 18 Vö. uo. 12.
- 19 Uo. 54.
- 20 Uo. 83.
- 21 Uo. 129.
- 22 Uo. 91.
- 23 Uo. 134.
- 24 Uo. 158.

A HERMENEUTIKA ÚTVESZTŐI*

KISS ANDREA-LAURA

Beszélhetünk-e az értelmezés útjáról, van-e egy megbízható irány, amely elvezet a megértendőhöz, a megértés által megcélzotthoz, illetve megtanulhatók és továbbadhatók-e ennek az útnak az elágazásai, kanyarulatai? Vagy „csupán” keressük az utat, ahol éppen a keresés adja meg a rátalálás értelmét? Esetleg értelmetlen bármiféle rátalálásról beszélni, amikor maga a kereső bolyongás kimeríti annak a cselekvés/történésnek a fogalmát, amire valójában kimegy a játék? Talán ez a kérdés-diffúzió utalni tud arra a széles értelmezési skálára, amelyet a „hermeneutikai örökség” életre hívhat.

Ugyanakkor nehezen különíthető el a hermeneutikának egy önmagában létező iránya, hiszen mibenlétéhez tartozik, hogy mindig valamire irányul, mindig valamiről beszélünk hermeneutikai szemszögből. Ezzel nem a hermeneutika létjogosultságát kérdőjelezzük meg, hanem inkább a „megértés művészete”-ként értett

hermeneutikára próbálunk reflektálni. Azonban azt hiszem, nehéz a hermeneutika mibenlétéről beszélni anélkül, hogy ne vonódnánk akarva-akaratlan a normativitásra hajló nyelv bűvkörébe – Gadamer számára is komoly feladat volt ezt kiküszöbölni. De még mielőtt jobban belemerül-nénk bármilyen hermeneutikai gondolatfűzésbe, nézzük, mi kapcsán kerültünk e gondolatok közelébe.

Az *Útkereső értelmezések*-tanulmánykötet a *Magyar Filozófiai Társaság Hermeneutikai Szakosztályának* munkáiból nyújt egy csokorra valót. A szekció kisebb-nagyobb rendszerességgel 3 havonta ülésezik, amely ülések fórumot teremtenek a különböző magyar egyetemek közvetlenül vagy közvetetten hermeneutikai témában kutató oktatóinak, műhelyeinek bemutatkozására. A kötet szerkesztője, aki egyben a Szakosztály egyik alapító-ötletadója, a kötet előszavában a következőképpen fogalmaz a Szakosztály céljait

* *Útkereső értelmezések*, Szerkesztette Susszer Zoltán László. L'Harmattan Kiadó, 2004.

illetően: „A Hermeneutikai Szakosztályt 2001 tavaszán nem azzal a céllal hoztuk létre, hogy ezt a sokféleséget intézményes keretek közé szorítsuk, inkább e pluralitás artikulációjának nyitott, párbeszédes fórumát szeretnénk volna megteremteni. Olyan nyitott fórumot, ahol a szűkebb-tágabb értelemben vett hazai közvélemény önmaga előtt rajzolja fel, illetve inkább hagyja kirajzolódni e hagyomány továbbélésének előadásokban és beszélgetésekben exponált pillanatképeit.” (7. o.) A Hermeneutikai Szakosztály ez év elején jelentkezett első kötetével. A tanulmánykötetet a sokszínűség jellemzi, írásait nehéz lenne egyetlen fogalom alá besorolni. Az sem jelenthető ki egyértelműen, hogy mindannyian hermeneutikát művelnének. Arisztoteléstől Gadameren át Caputoig, a thanatológiától a metafizika problémáján keresztül az iraki háborúig ível a tanulmányok vizsgálódási területe.¹

A Szakosztály alakuló ülésén Fehér M. István által tartott nyitó előadás² átfogó jelleggel kínál rálátást a hermeneutikára. A címben szereplő négy fogalom játékba hozásával megfogalmazódik az előadás fő tézise: „a filozófia [...] hozzávetőleg úgy viszonyul a hermeneutikához, mint a tudomány a beszélgetéshez”, vagyis „a hermeneutikaként értelmezett filozófia és beszélgetésként-dialógusként felfogott tudomány jórészt párhuzamosan halad”. (10-11. o.) A „dialógusként felfogott tudomány” gondolata első hallásra kissé szo-

katlannak tűnhet, azonban az előadásból kiderül, hogy ez nem is lehet másként, hiszen a tudomány egy „társasjátékként” leírható közösségi tevékenység, a tudomány(ok) művelői közötti kommunikatív együttműködésen alapszik. A filozófia megértés, értelmezésjellege már kevésbé idegen gondolat, hiszen – állapítja meg Fehér M. – a filozófiai hozzáállás egy problémához abban áll, hogy tanulmányozzuk a problémáról már mondottakat, írottakat; ez a tanulmányozás a megértés-értelmezés módján megy végbe. Innen már a gadameri hermeneutika nyomdokán haladunk, ahol az értelmezés egy – a szöveggel folytatott – beszélgetésként fogható föl. A kiindulópont tehát egyfajta nyitott beszélgetés, az élő szó, amelyet az értelmező tesz élővé, azonban a hangsúly mégsem az értelmezőn van, hanem azon, ami kimondásra kerül: a beszélgetést a dolog irányítja, egészen pontosan az, *amit* a dolog mond. „A cél inkább az, hogy derüljön ki az igazság, semmint az, hogy igazuk legyen.” (15. o.) Azáltal, hogy kiderül az igazság, a beszélgetőpartnerek megváltoznak, gazdagodnak. A hangsúly a hermeneutikai nyitottságon van, szemben a tudományos módszerességgel, amely az újkorban a filozófia eszményének számított. Hogyan konfrontálódik a gadameri hermeneutika „a filozófia mint szigorú tudomány”-eszménnyel, mennyire megbízható a tudományos módszer a filozófiai vizsgálódásokban, hogyan

értékelődik át a módszereszmény napjaink gondolkodásában – ezeket a kérdéseket járja körül a szöveg.

Csejtei Dezső tanulmányában³ halál és értelem rokoníthatóságának lehetőségeit vizsgálja. Kiindulópontja José Ferrater Mora katalán filozófus, aki a halál vonatkozásában lét és értelem fordított arányát állítja fel: az elmúló szervetlen lét értelem híján van, teljesen létszerű; a szerves, fejlettebb formáknál, bár alárendelt módon, de megjelenik az értelem; míg az emberi halál esetében az értelem fölébe kerekedik a létnek, azaz a fizikai tényszerűségnek. Ez a hármasság a heideggeri világtalan kő, világsgzegény élőlény és világképző értelmes lény triászát juttatja eszünkbe. A tanulmány célja igazolni, hogy a halál és értelem között lényegazonosság áll fenn, azaz a halál értelemmel telített. A halálnak filozófiai szempontból történő vizsgálatában a szerző a heideggeri gondolatra támaszkodik, mely szerint nem a halál maga, hanem mikéntjének vizsgálata fontos. Ezt a különbséget azért emeli ki, hogy hangsúlyossá tegye a modern civilizáció negatív hatását, amellyel kiűzeti a tudatból a „miként”-et, ami végül a halál „elvadulásához” (Philippe Aries), „dologszerűsítéséhez” vezetett. Csejtei értelmezésében ez a jelenség az ún. medikalizált halálban (Ivan Illich terminusa) tükröződik, amely a halál „kezelhetetlenségét”, a fájdalom, a betegség megszüntetésére való törekvést jelenti. A filozófiai thanatológia feladata, hangsúlyozza Csejtei, hogy a halált „miként”-ként

tanulmányozza, ez teszi lehetővé, hogy a halálhoz megértő módon, hermeneutikailag viszonyuljunk. Heidegger szerint – és ez az, ami Csejtei tanulmánya számára jelentős – az értelem a halált mint hermeneutikai faktumot a maga közvetlen, személyes mivoltában képes megjeleníteni. A lét értelmére vonatkozó kérdés ugyanis a halál értelmére vonatkozó kérdésben rejlik. (36–37. o.) Csejtei kiemeli, hogy a heideggeri eredendő létmegértésből feltételezhető az eredendő halálmegértés is, következésképpen a halál értelme az emberi értelem számára hozzáférhető. Így az abszolút szükségszerűségként felfogott halál egzisztenciális lehetőséggé szelődül. Még mindig Heideggerrel szól Csejtei, amikor arról beszél, hogy a halálhoz előrefutva eluralkodik rajtunk a haláltól való félelem, amelyet a halálfenomén megértése generál. Tehát nem azért félünk a haláltól, mert nem értjük, éppellenkezőleg. Ez a gondolat vezeti be a halál hermeneutizálását. Heidegger a halált a világban-benne-lét lenni tudásának, legfőbb instanciájának tekinti, sőt azt a halálkultuszra utaló gondolatot is megkockáztatja, hogy „a jelenvalólét létezésének legfőbb értelme a halál”. (40. o.) A halál hermeneutikájának heideggeri elemzését Csejtei kiegészíti a thanatológiai interszubbektivitással, amelynek fő motivációs eszköze a szeretet (a szeretett lény halála az Én halálom is), illetve bevonja az elemzésbe a halhatatlanság fenomenjét, amely nem választható el a halál-

fenoméntól. Elméletének megerősítéséhez a Gabriel Marcel és Nyikolaj Bergyajev által kijelölt útvonalat választja, végül eljut a tanulmány elején már felvetett medikalizált és hermeneutizált halál összehasonlításához, és levonja a következtetést, mely szerint az értelem képes arra, hogy felfeszítse a medikalizált zárttságot.

Bacsó Béla tanulmánya⁴ Hans Lippszel ismerteti meg, akinek életmívéről és a gondolkodását befolyásoló heideggeri hatásokról – mint mondja – elsősorban barátja, Gadamer jóvoltából tudunk. E hatások többek között az arisztotelészi kijelentéslogika tanulmányozásában érhetők tetten. Bacsó Lipps nyelv-fenomenológiáját emeli ki, amelyben valódi fordulatnak számít, hogy Lipps a nyelvet nem szó és jelentés szigorú egymáshoz rendeléseként, hanem a dolgot ténylegesen felmutatóként mutatja meg, azon keresztül ahogyan a nyelvvel bánunk. Bacsó felhívja a figyelmet, hogy Gadamer az *Igazság és módszer*ben a szó és az okkazonalitás kapcsán beszélt Lippsről. Az okkazonalitás jellemzője, hogy a szó mindig valami kapcsán, valamilyen alkalommal utal a kimondandóra, nem képes azt teljesen kimondani. Ez azonban nem a nyelv hiányossága, hanem a beszéd ereje, ahogyan a dologhoz igazodik. Lipps gondolkodását döntő módon befolyásolta a *Lét és idő* egzisztenciális analitikája – emeli ki Bacsó –, ami nem hozzáférhető az eredet problémájának megértése nélkül. Heideg-

ger szerint az eredet keresése, megértése hermeneutikai tett, amely az önmaga-lét vonatkozásában jut érvényre, aki nem elszigeteltként jelenik meg, hanem valamiféle világ már mindig is körülveszi, mely világot másokkal is megoszt. Gadamer hívja fel a figyelmet, hogy Lippsnél a valamiről való beszélés alkalmosszerűsége a dolog felől kell történjen. A beszéd szituativitása – hangsúlyozza Bacsó – a megértés szituativitását is magában hordozza (éppen a szóban forgó dolgot értjük, és nem mást). A szó és a dolog azonosságát az teszi lehetetlenné, hogy nincs tökéletes megfeleltetés a kettő között: ugyanaz a dolog különböző kontextusokban más és más értelmet kap. Bacsó Husserl kapcsán jegyzi meg, hogy ami felmutatásra kerül, az nem maga a tárgy, hiszen az létében nem ki-meríthető, majd Heideggerrel folytatja, aki szerint ha a tárgy kimondásra kerül, nem magát, hanem annak kategoriális, azaz kimondottként jelen levő jelentőségét fogjuk fel. Heideggernél a beszédbe foglalt tárgy mint-ként jelenik meg. Végül ide kapcsolja Bacsó a görög logosz-gondolatot, mely szerint akkor vagyunk képesek mondani valamit, ha a dologért felelősséggel szólunk: a beszéd által a dolgot megerősíteni az igazi emberi feladat.

Krémer Sándor munkája⁵ a Derrida-követő amerikai dekonstruktor, illetve Heidegger és Gadamer interpretátor J. D. Caputo két meghatározó művén keresztül (*Radical Hermeneutics*, és *More Radical Herme-*

neutics) vetíti elénk a gondolkodó hermeneutikai vonatkozású elméletét. A két mű két korszakot jelöl Caputónál, amelyet ő maga *hideg* illetve *ördögi hermeneutikaként* jellemez. Radikális hermeneutikája a dekonstrukció irányába mutat: a derridai elmélet segítségével radikalizálja a heideggeri hermeneutikát, Gadamert pedig a radikalizálás meggátolásával vádolja. Szerinte Gadamer figyelmen kívül hagyja a Heidegger által megcélzott fakticitás hermeneutikáját, amely az élet megnehezítését hirdeti, ehelyett a korai heideggeri terminusokat veszi át – amelyeket később maga Heidegger is meghaladt –, és megmarad a metafizika keretei között. Caputo önmagát tartja a heideggeri program beteljesítőjének. Krémer külön fejezetekben tárgyalja a dekonstrukció pluralitását, definiálhatatlanságát, az élet megnehezítésének programját követő „hideg” hermeneutikát, illetve az interpretáció elkerülhetetlenségével tűntető, titkokat felszámoló „ördögi” hermeneutikát, majd a radikális hermeneutikából következő, metafizikai alapokon nyugvó etika caputói dekonstrukciójára koncentrál.

Schwendtner Tibor tanulmányának⁶ alapkérdése, hogy a fenomenológia újításai milyen viszonyban állnak a hagyományos metafizikával. Ebben a kérdésben Husserl és Heidegger más-más módon viszonyulnak a problémához. Bár mindketten a fenomenológia feladatának tekintik a metafizikai hagyomány megújítását, filozófiájukat a metafizikát meghaladó antimetafizikaként mutatják be. A

tanulmány célja Husserl és Heidegger metafizika-fogalmának összehasonlítása, amelyet Schwendtner a „teljes filozófia” segítségével próbál megvalósítani, ami e kontextusban az „egész” vizsgálatát jelenti a szaktudományos részproblémákkal szemben. A tanulmány végkövetkeztetései a Husserl és Heidegger közötti hasonlóságokat illetően az, hogy metafizikájuk megalkotása a teljes filozófia jegyében történik, mindketten kötődnek a kanti transzcendentálfilozófiához, a különbség kettejük között pedig az, hogy míg Husserl a véges felől a végtelen felé próbál haladni, Heidegger a végesben véli megtalálni elmélete megalapozhatóságát.

Vajda Mihály munkája⁷ aktuális kérdéseket feszeget. Az elemzés egyik fő gondolatmenete két kultúra harcáról szól, a globalizáció hívei és az egyneműsítésben részt venni nem kívánó arab világ harcáról. A jelenkor legmeghatározóbb vonásainak Vajda a globalizációt és a nihilizmust tartja, és arra keres igazolást, hogy a kettő egy töről fakad, illetve, hogy a jelen-ség tipikusan európai.⁸ A globalizáció – hangsúlyozza a szerző – úgy is értelmezhető, mint a technika egész világra való kiterjesztése, ahol, heideggeri értelemben, a technika nem más, mint maga a lét, amit az ember nem győzhet le. Itt kapcsolja össze monoteista vallások Istenét a heideggeri Léttel, amelyből azt a következtetést vonja le, hogy ami Isten/Lét által van, az soha nem lehet tökéletes, csakis véges, hiányos. Innen

pedig a heideggeri ontológiai differenciára, a Lét és a létező közötti távolságra utal, melynek a leküzdésével mind a keresztény, mind az iszlám vallás próbálkozott. Egyrészt Jézus, másrészt Allah prófétája az, aki hidat képez a két pólus között, és megszünteti a távolságot a lét és a létező között. A hasonlóság ellenére azonban – teszi hozzá Vajda – a két vallás fényévekre van egymástól. Ez a távolság abban is megnyilvánul, hogy a keresztény ígéret feltételekhez kötött: állandó jócselekedetekre, Istennek tetsző életre ösztönöz. Azonban az állandó munka – figyelmeztet Vajda – öncélúvá válik, általa minden eszközzé degradálódik. Itt kapcsolódik a globalizáció a nihilizmushoz, és ez magyarázza, hogy miért törekszik Európa (és vele együtt Amerika) hatalma alá vonni minden más kultúrát. Az iszlám kultúra azonban ellenáll: tanításában a földi élet egy már beteljesedett élet, ezért nem törekszik a fejlődésre, és elutasítja azt, ha valaki jótétemény gyanánt megpróbál beavatkozni az ügyeibe.

A kötet szerkesztőjének, Susszer Zoltán Lászlónak a tanulmánya⁹ a Gadamer és Betti (valamint szószólója, E. D. Hirsch Jr.) között zajlott applikációvitára reflektál, illetve a véges-határtalanság metaforáját állítja e terjedelmi kérdések helyébe. Gadamernél az *applikáció* a megértés valamennyi formájának konstitutív eleme, amely elsősorban a szövegek értelmezésében tükröződik. Az applikáció a valódi megértés lehetsé-

ge, nem utólagos, hanem produktív, szabad értelmezés. Ezzel szemben Bettinél az interpretáció egy inverziós folyamat, a hermeneutikai alkotói út megfordítása, ahol az interpretáló feladata a múltbeli gondolat-megnyilvánulások szándékának kiderítése, egyszerűen módszeres rekonstrukció. A vitában Gadamert elsősorban az a vád éri – emeli ki Susszer –, hogy hermeneutikája előíró jellegű, hogy a hermeneutikát módszerként érti. Gadamer valóban félreérthetően fogalmaz, amikor a hermeneutika feladatáról mint normativitásról ír, azonban alapvetően nem szorul védelemre. Susszer azt a kérdést járja körül, hogy miért határolta el magát a klasszikus hermeneutika attól, hogy a megértést folyamatként, az alkalmazás mozzanatát lehetőségként hordozó történészként írja le. Elsősorban azért – adja meg a választ –, mert a klasszikus hermeneutika egyfajta időtálló, objektív rögzítésre törekedett, és mert a tudományos objektivitás-eszményt nem vélte realizálhatónak a gadameri hermeneutika segítségével. Arra törekedett, „hogy módszertana révén független maradjon minden szubjektív applikációtól”. (*Igazság és módszer*, 234. o.) Susszer felhívja a figyelmet, hogy a Hirsch (és Betti) által képviselt álláspontnak Stanley Fish, a „reader-response” irányzat egyik vezéralakjaként ismert angolszász irodalomelméleti kritikussal is konfrontálódnia kellett, aki nem követte közvetlenül Gadamert. Fish Hirsch feltevéseinek

bírálata mentén fejtette ki interpretációs elméletét, amely nem a megértés létlehetőségei, hanem a szövegértelmezés felől relativizálja „az értelemegész önazonos objektumként való elképzelését”. (143. o.) Amiben közösséget mutat Gadamerrel, az a megértés kontextusfüggő, szituatív jellege. Susszer az applikáció problémájához kapcsolja a gadameri gondolat és nyelv összetartozását is. Ebben a kontextusban a gondolkodás mindig nyelvként artikulálódik (fordítva már nem egészen van így). Az érthető dolog elválaszthatatlan a szótól – benne, általa létezik mint gondolat. Mivel a dolog mindig a mi nyelvünkön szólal meg, önértelmezésről (applikáció) beszélhetünk. „Mi magunk is kifejeződünk a dolog értelmének feszültségében, és a dolog értelme is kifejeződik a mi sajátlagos perspektívánkban” – fogalmaz Susszer. (152. o.)

A gadameri applikáció-fogalom radikális értelmezésével találkozunk Olay Csaba tanulmányában,¹⁰ ahol a szerző az arisztotelészi gyakorlati filozófia helyét próbálja megtalálni a gadameri hermeneutikában. Olay kiemeli, hogy Gadamer a gyakorlati tudás, az okosság Arisztotelész által etikai kontextusban kidolgozott elméletét átviszi a szövegértelmezésre, a művészet-elemzésben alkalmazza az arisztotelészi mimézis-elméletet (a platóni anamnézis-gondolattal együtt), az alkalmazás problémáját

pedig Arisztotelész gyakorlati filozófiájával hozza összefüggésbe. A tanulmányban Olay eredeti nézetet képvisel a gadameri alkalmazás-fogalommal illetően. A Gadamer-szakértők általában az *Igazság és módszer* központi fogalmaként szokták emlegetni az applikációt, e fogalom köré építve fel értelmezéseiket. Ezzel szemben Olay azt hangsúlyozza, hogy az alkalmazás-fogalom – félreérthetősége folytán – önmagában nem játszik kitüntetett szerepet a gadameri szövegértelmezés-elméletben, helyette a fordítás, valamint a dialógus fogalmakat tartja mérvadónak. Olay rámutat arra, hogy Arisztotelész gyakorlati filozófiája hatást gyakorolt Gadamer etikai hozzáállására, bár – hangsúlyozza – nincs egy kidolgozott etikai elmélete. Gadamer számára ebben a vonatkozásban az a fontos, hogy az erkölcsi követelmények egy konkrét szituációra való alkalmazása gyakorlati tudásnak, phronészisnek tekinthető, akárcsak a tágabb értelemben vett kanti ízlés fogalma. Sőt a dialogicitásnak is etikai háttere van. Az erkölcsi tudást élesen elkülöníti a szaktudástól, tehnetől, azonban be kell látnia, hogy a technika fejlődésével a gyakorlati tudás egyre inkább technikai tudássá alakul át.

A kötet alapvetően szerteágazó témakörben mozgó tanulmányait olvasva mégis találhatunk egy közös pontot bennük. Úgy tűnik, hogy a mai

hermeneutika számára megkerülhetetlen a korai Heideggerre való hivatkozás, akihez a kötet szerzői –

habár némileg eltérő nézőpontokból – nyilvánvalóan a filozófiai hermeneutika alapjainak megteremtőjeként viszonyulnak.

Jegyzetek

1. A Szakosztály munkáiból összeállított második kötet előkészítése is folyamatban van, amely a Magyar Filozófiai Társaság és a L'Harmattan Kiadó közös kiadásában jelenik majd meg. Ennek címe *A gondolat nyelve önmagánál és másnál*, és tizenkét tanulmányt foglal majd magába, többek között olyan neves szerzőktől, mint Bacsó Béla, Fehér M. István, Kulcsár-Szabó Ernő. A kötetben helyet kapnak olyan jelentős nemzetközi kortárs szerzők fordításai is, mint Joel C. Weinsheimer, vagy Günter Figal.
2. Fehér M. István: *Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszélgetés*, 9–29. o.
3. Csejtei Dezső: *Az értelem problémája a filozófiai thanatológiában*, 30–54. o.
4. Bacsó Béla: *Hans Lipps hermeneutikai logikája. A de-szituáló szó*, 55–65. o.
5. Krémer Sándor: *J. D. Caputo hermeneutikája*, 67–84. o.
6. Schwendtner Tibor: *A metafizika problémája Husserlnél és Heideggernél*, 85–115. o.
7. Vajda Mihály: *Megtanul-e még Európa gondolkodni?*, 116–132. o.
8. Ide kapcsolható egy, a bevezetésben előrebocsátott, fontos értelmezési kód: Amerika életformában és kulturálisan Európához kapcsolódik. (116. o.)
9. Susszer Zoltán László: *Véges-határtalan értelemtartományok*, 133–160. o.
10. Olay Csaba: *Arisztotelész hermeneutikai aktualitása*, 161–175. o.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Danyi Róbert 6727 Szeged, Vadas Márton u. 2. • *Kiss Andrea-Laura* • *Márton Miklós* ELTE BTK Logika Tsz. 1088 Múzeum krt. 4/i. • *Somos Róbert* JPTE BTK Filozófia Tsz. 7624 Pécs, Ifjúság útja 6. • *Szilágyi-Gál Mihály* 4026 Debreceni Egyetem Filozófia Tanszék. • *Vecsey Zoltán* 6726 Szeged, Közép fasor 5/A – SZTE Germán Filológiai Intézet, 6722 Szeged, Egyetem u. 2. • *Weiss János* JPTE BTK Filozófia Tsz. 7624 Pécs, Ifjúság útja 6.

Sipos Erika Str. Frăției (u.) Nr. 9/B/7, 530171 – Miercurea-Ciuc, (Csíkszereda), Románia

CONTENTS

| | |
|--|----|
| RÓBERT DANYI: The duality of proper names | 1 |
| MIKLÓS MÁRTON: Are Dispositions Realistic? | 35 |
| ZOLTÁN VECSEY: Open Questions in the Theory of Descriptive Naming | 77 |

DOCUMENT

| | |
|---|-----|
| JÁNOS WEISS: Erhard's philosophical programmes | 99 |
| JOHANN BENJAMIN ERHARD: Selected Papers and Letters | 113 |

REVIEW

| | |
|---|-----|
| RÓBERT SOMOS: Reception and Creativity | 293 |
| MIHÁLY SZILÁGYI – GÁL: The grammatics of the power | 303 |
| ERIKA SIPOS: On István V. Király | 307 |
| ANDREA – LAURA KISS: The Labyrinth of to Hermeneutics | 313 |

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Danyi Róbert 6727 Szeged, Vadas Márton u. 2. • *Kiss Andrea-Laura* •
Márton Miklós ELTE BTK Logika Tsz. 1088 Múzeum krt. 4/i. • *Somos Róbert* JPTE BTK Filozófia Tsz. 7624 Pécs, Ifjúság útja 6. • *Szilágyi-Gál Mihály* 4026 Debreceni Egyetem Filozófia Tanszék. • *Vecsey Zoltán* 6726 Szeged, Közép fasor 5/A – SZTE Germán Filológiai Intézet, 6722 Szeged, Egyetem u. 2. • *Weiss János* JPTE BTK Filozófia Tsz. 7624 Pécs, Ifjúság útja 6.

Sipos Erika Str. Frăției (u.) Nr. 9/B/7, 530171 – Miercurea-Ciuc, (Csíkszereda), Románia

CONTENTS

| | |
|--|----|
| RÓBERT DANYI: The duality of proper names | 1 |
| MIKLÓS MÁRTON: Are Dispositions Realistic? | 35 |
| ZOLTÁN VECSEY: Open Questions in the Theory of Descriptive Naming | 77 |

DOCUMENT

| | |
|---|-----|
| JÁNOS WEISS: Erhard's philosophical programmes | 99 |
| JOHANN BENJAMIN ERHARD: Selected Papers and Letters | 113 |

REVIEW

| | |
|---|-----|
| RÓBERT SOMOS: Reception and Creativity | 293 |
| MIHÁLY SZILÁGYI – GÁL: The grammatics of the power | 303 |
| ERIKA SIPOS: On István V. Király | 307 |
| ANDREA – LAURA KISS: The Labyrinth of to Hermeneutics | 313 |

DOKUMENTUM

| | |
|--|-----|
| WEISS JÁNOS: Erhard filozófiai programjai | 99 |
| JOHANN BENJAMIN ERHARD: Válogatott tanulmányai és levelei (1786–1796) | 113 |

SZEMLE

| | |
|---|-----|
| SOMOS RÓBERT: Recepció és kreativitás | 293 |
| SZILAGYI-GÁI MIHÁLY: A hatalom grammatikája | 303 |
| SIPOS ERIKA: Kérdő Jelezés | 307 |
| KISS ANDREA-LAURA: A hermeneutika útvesztői | 313 |

E szám ára: 540,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

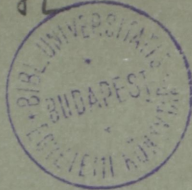
Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldre terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENKILENCEDIK
ÉVFOLYAM

3. SZÁM

2005/3.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

PLÉH CSABA

köszöntése

FEHÉR MÁRTA

BÉKÉS VERA

NYÍRI KRISTÓF

HOWARD ROBINSON

BOROS JÁNOS

BÁNKI DEZSŐ

ÁRON LÁSZLÓ

BOROS GÁBOR

FORRAI GÁBOR

HOURLANSZKY FERENC

MARGITAY TIHAMÉR

TÖZSÉR JÁNOS

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A számot szerkesztette BÁNKI DEZSŐ

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2005/3 TARTALOM

| | |
|--|-----|
| <i>Pléh Csaba köszöntése</i> | 321 |
| FEHÉR MÁRTA: Kuhn kognitív fordulata | 323 |
| BÉKÉS VERA: Palágyi Menyhért reakcióidő-kísérletei s a Kolozsvári Egyetem Pszichofiziológiai Laboratóriumában | 351 |
| NYÍRI KRISTÓF: Szavaktól a képekig: a tudomány új egysége | 381 |
| HOWARD ROBINSON: Tyler Burge és a szociális externalizmus | 411 |

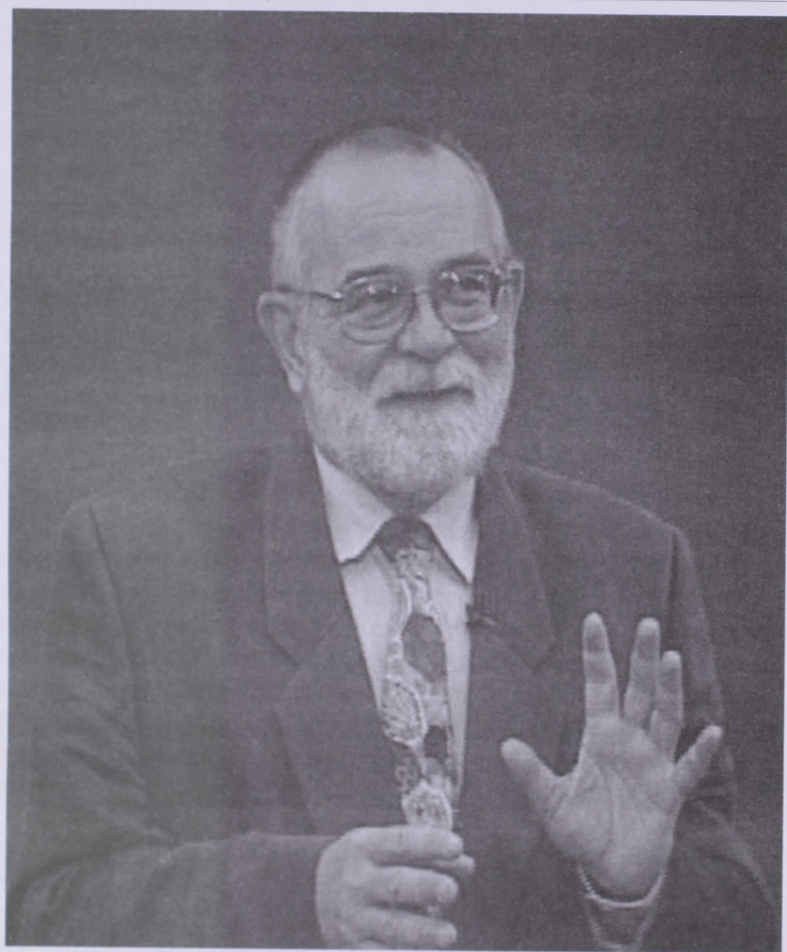
A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),

SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)



Pléh Csaba

PLÉH CSABA KÖSZÖNTÉSE

Pléh Csaba akadémikus, a pszichológia professzora, a Magyar Tudományos Akadémia főtitkár-helyettese, a kognitív tudomány magyarországi meghonosításának és művelésének kiemelkedő alakja, a Magyar Filozófiai Társaság egykori elnöke ebben az évben hatvan éves. A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége, erről értesülve, úgy határozott, hogy soron következő számát a nevezetes alkalomról való megemlékezésnek szenteli.

Az ünnepelt személy ugyanis – többek között – filozófus, mégpedig nem is csupán tiszteletbeli, hanem igazi filozófus-tudós, egy szóval a szó legteljesebb értelmében: *kutató*. Pléh Csaba pályája kezdetétől fogva tágas szellemi horizonton tájékozódott: érdeklődése a szűkebben vett pszichológián túl kiterjedt nemcsak a modern nyelvészet, a nyelvfilozófia, az elmefilozófia vagy a mesterséges intelligenciakutatás kérdéseinek tanulmányozására, hanem a felsorolt, bizonyos fókig kanonizálódott tudományterületek peremvidégein rejtőző fogalmi és módszertani problémák, kérdések, előfeltevések és paradigmák felkutatására, megfogalmazására és átgondolására is, és ez a módszertani tudatosság empirikus kutatásaiban is éreztette hatását.

Mindebben egy olyan, összetett és nyitott gondolkodásmódra való törekvés nyilvánult meg, mely mind aspirációit, mind tényleges eredményeit tekintve egyszerre tudományos és filozófiai. Ezek az eredmények, de nem kevésbé szerzőjük nem szűnő hajlandósága arra, hogy bármely következtetését vagy elméletét fesztelen, kollegiális légkörben kitegye a filozófiai vizsgálat próbájának, az egymást követő filozófus-generációk számára is inspirálóvá és vonzóvá tették az említett művekkel való megismerkedést és a szerzőjükkel folytatott beszélgetést. Ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy Pléh Csabának mindezek mellett arra is futotta idejéből, energiájából és mások iránti figyelméből,

hogya az utána jövő generációk tehetségeit gondozza és támogassa, hogy konferenciákat szervezzon, s hogy másokat ösztöndíjakhoz és tudományos kapcsolatokhoz segítsen, akkor ez a megemlékező kötet az elismerés igen szerény formáját valósíthatja csak meg.

Jelen kötet tehát az egymást követő filozófusgenerációk tisztelgése Pléh Csaba eddigi kutatói útja, de nem kevésbé egész szellemisége előtt. Olyan filozófiai tanulmányokat tartalmaz, melyek témaválasztásukban egytől egyig szorosan kapcsolódnak a Pléh Csaba által is művelt problématerületekhez.

Mind magunk, mind a kötet szerzői és a csatlakozó gratulálók nevében, de nem kevésbé minden tisztelője helyett is, köszöntjük Pléh Csabát e kerek évforduló alkalmából és azt kívánjuk Neki, hogy még hosszú időn át ajándékozzon meg bennünket filozofikus elméje alkotásaival és humánus szellemisége jótékony megnyilvánulásaival.

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősege

KUHN KOGNITÍV FORDULATA

FEHÉR MÁRTA*

Írásom címével voltaképpen már elköteleztem magam a mellett az álláspont mellett, amelyet érvekkel igyekszem majd alátámasztani. A szakirodalom ugyanis korántsem egységes abban a kérdésben, hogy itt milyen fordulatról van szó. Az utóbbi években mérvadó szerzők¹ Kuhn *nyelvi fordulatáról* (linguistic turn) írnak. Ráadásul rosszallólag, a rossz irányba tett lépésnek minősítve azt². A 'fordulat' kifejezésen itt a *Structure*-től³ az *Afterwordsig*⁴ az inkommenzurabilitás-probléma

* A tanulmány elkészítését az OTKA T 042530 és T 037504 ny. sz. pályázata, valamint az OKTK 0215 kódszámú pályázata részesítette anyagi, az MTA- BME Tudományfilozófia és tudománytörténet Kutatócsoportja pedig szakmai támogatásban. A tanulmány témájának korábbi kifejtése az MTA Nyelvtudományi Intézetének meghívására tartott előadás formájában hangzott el. Ezúton fejezem ki köszönetemet az ott elhangzott észrevételekért.

¹ Bird, A., „Kuhn's Wrong Turning”, *Studies in the History and Philosophy of Science A*, 33/2, 2002; Caneva, K., „Possible Kuhns in the History of Science: Anomalies of Incommensurable Paradigms”, *Studies in the History and Philosophy of Science A*, 31/1, 2000; Irzik, G., Grünberg, T., „Whorfian Variations on Kuhnian Themes: Kuhn's Linguistic Turn”, *Studies in the History and Philosophy of Science A*, 29/2, 1998.

² Bird, A., i. m.; Caneva, K., i. m.

³ Kuhn, Th., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962. (Második kiadás 1970.)

⁴ Kuhn, Th., „Afterwords”, a P. Horwich által szerkesztett *World Changes* c. kötetben, MIT Press, 1993.

tárgyalásában Kuhn nézeteiben bekövetkezett változást értik. Mások⁵ szerint Kuhn az említett három évtizedben a kognitív tudomány irányába tett lépéseket a kategorizáció-probléma megoldásának kutatásával.

Magam úgy gondolom, hogy Kuhn sok más, a logikai pozitivizmus által felállított dichotómia (empíria/teória, felfedezés/igazolás kontextusa, faktuális/normatív) feladása mellett a nyelv és gondolkodás dichotómiáját is feladta-meghaladta. Ezt azonban nem tette explicitté, nem helyezte elvi alapra, nem hozott fel a nyelv és a gondolkodás éles elkülönítésének megszüntetése mellett és a prioritás-probléma értelmessége ellen szóló érveket. Nem reflektál szisztematikusan az ún. Sapir-Whorf hipotézisre⁶, amely szerint a nyelv (kategóriái és szintaxisa) határozza meg a világlátást, a világról való gondolkodás módját. Ráadásul szóhasználata kétértelmű, késői írásaiban felváltva, mintegy stiláris szinonimákként használja a „lexikon” ill. a „taxonómia” és a „konceptuális séma”, a „taxonómikus/lexikális terminusok” és a „természeti fajta fogalmak” kifejezéseket. Úgy látom azonban, hogy bár nem tudott szisztematikusan megbirkózni, sőt: igazán szembenézni sem a nyelv és a gondolkodás (a tudományos megismerésben fennálló) viszonyának kérdésével, Kuhn jelentős lépést tett éppen ennek megválaszolása felé, és hogy a 60-as évektől a haláláig (1996) eltelt idő alatt az inkommenzurabilitás-problémáról alkotott nézeteiben bekövetkezett változás nem „rossz” fordulat volt, ahogyan Bird⁷ véli. Ellenkezőleg: a különböző paradigmákban született tudományos elméletek összemérhetetlenségének *tisztán* vagy *döntően* nyelvi jelentésváltozási (*meaning variance*) problémaként való kezelésétől Kuhn lassan eljutott oda, hogy ezt a problémát *inkább* kognitív-konceptuális

⁵ Nersessian, N. J., „Kuhn, Conceptual Change and Cognitive Science”; Barker, P., Chen, X., Andersen, H., „Kuhn on Concepts and Categorization”, mindkettő a Th. Nickles által szerkesztett *Thomas Kuhn* c. kötetben, Cambridge University Press, 2003.

⁶ Tudomásom szerint Whorf neve és műve (Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality*, The MIT Press, 1956) kétszer bukkan csak fel rövid utalásszerűen Kuhn írásaiban: az egyik a *Structure* 1970-es kiadásában a viii. oldalon, a másik az *Essential Tension*-ben (1977) a 258. oldalon

⁷ I. m.

irányból közelítse meg. Hogy ne úgy tegye fel a kérdést: „melyik az elsődleges: a nyelv *vagy* a gondolkodás?” Mint Laki⁸ írja: Kuhn-nál „*nem válik el egymástól nyelv, gondolkodás és realitás*”. Ő maga a saját nézeteit, mindenestre, *poszt-darwinianus kantianizmus*ként jellemezte.⁹

Az alábbiakban Kuhn nézeteinek változását öt, témánk szempontjából kulcsfontosságú írásában követem nyomon, az írások keletkezésének időrendjében.

A korai álláspont: a *Structure of Scientific Revolutions* (1962, 1970)

Az inkommenzurabilitás-probléma, amelyről 1991-ben is azt írja, hogy élete során ez foglalkoztatta a legmélyebben, először a *The Structure of Scientific Revolutions*¹⁰ c. munkájában bukkan fel 1962-ben. A tudományos forradalmak után az új paradigmában a régihez képest megváltozik a világlátás módja, írja Kuhn, és ezt ahhoz hasonlítja, ahogyan a Gestalt-pszichológia a kétértelmű ábrák (pl. az ismert kacsanyúl ábra) esetén az értelmezések közötti váltásokat leírja. A régi és az új paradigma közötti észlelési, fogalmi és módszertani különbségek teszik összemérhetetlenné a régi és az új normál tudományos tevékenység eredményeit és vezetnek kommunikációs „csődhöz” a régi és az új paradigma hívei között. A *Structure* második kiadásához (1970) fűzött terjedelmes *Utószó*ban a kommunikációs probléma megoldásával kapcsolatban a következőket írja:

Bár az ilyen problémák először a kommunikációban válnak nyilvánvalóvá, *nem pusztán nyelvi nehézségek, és nem oldhatók meg úgy,*

⁸ Laki J., „Madár-e a denevér?”, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben, Osiris kiadó, Budapest, 1999, 320. o.

⁹ Kuhn, Th., „The Road Since Structure”, az A. Fine, M. Forbes és L. Wessels által szerkesztett *Proceedings of the 1990 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association II.* kötetében, East Lansing, Michigan, 1991.

¹⁰ Kuhn, Th., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962. Magyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete* (ford. Bíró Dániel), Gondolat kiadó, Budapest, 1984 (második kiadás: Osiris kiadó, Budapest, 2000).

hogy megállapodnak a zavart okozó terminusok definíciójában. [...] Nem folyamodhatnak valamiféle semleges nyelvhez. [...] Röviden fogalmazva: a kommunikációs csőd részesei nem tehetnek egyebet, mint hogy különböző nyelvi közösségek tagjainak fogadják el egymást és fordítóvá válnak. Önálló témaként tanulmányozva az egyes csoportokon belüli és a csoportok közötti érintkezés nyelvének eltéréseit, először megpróbálják felkutatni azokat a kifejezéseket és állandósult szókapcsolatokat, amelyeket az egyes közösségeken belül minden nehézség nélkül használnak ugyan, de a csoportok közötti vitákban zavar forrásai. (Az ilyen nehézségeket nem okozó állandósult szókapcsolatok betű szerint lefordíthatók.) Körülhatárolván a tudományos kommunikáció ilyen zavarforrásait, már felhasználhatják közös mindennapi szókészletüket nehézségeik további tisztázására. Azaz, ki-ki megpróbálhatja kideríteni, hogy mit látna és mit mondana a másik, ha olyan inger érné, amelyre az ő szóbeli válasza más volna. Ha képesek kellő mértékben tartózkodni attól, hogy a rendellenes viselkedést egyszerű tévedés vagy hóbort következményeként magyarázzák, idővel egész pontosan meg tudják jósolni egymás viselkedését. Mindenki megtanulja majd lefordítani a másik elméletét és annak következményeit a saját nyelvére, és ugyanakkor a saját nyelvén leírni azt a világot, amelyre az elmélet vonatkozik. Rendszerint a tudománytörténész is ezt teszi (vagy ezt kellene tennie), amikor idejétmúlt tudományos elméletekkel foglalkozik.¹¹

Mint e hosszabb idézetből kitűnik, a *Structure*-ben Kuhn a paradigmaváltással járó kommunikációs csődöt nem *pusztán* nyelvi problémaként azonosítja, ám megoldását mégis egy nyelvi eszközben: a *fordításban* látja, minthogy úgy véli, a régi és az új paradigma normál tudományos *elméleteinek* a *nyelve* is különbözik. A tudományos terminusoknak a korábbi pozitivista, atomisztikus jelentéselméletet meghaladó, ún. *kontextuális* jelentéselmélete alapján ebből a tudományos terminusok jelentésváltozásának (*meaning variance*) problémája következik. Ez a kérdéskör a 70-es években tematizálódik és széles körű

¹¹ Kuhn, Th., *A tudományos forradalmak szerkezete*, második magyar kiadás, Osiris kiadó, Budapest, 2000, 205–206. o. (Kiemelés – F. M.)

diskusszió tárgya lesz.¹² A vizsgálódás különösen abban a vonatkozásban folyik, hogy milyen módon és mértékben határozza meg a jelentés (*meaning*) a jelöletet (*reference*). A fenti idézethez fűzött lábjegyzetében Kuhn kommentár nélkül hivatkozik Quine *Word and Object*¹³ című munkájára, ahol a referencia kifürkészhetetlensége és a fordítás aluldetermináltsága melletti érvek találhatók. De a *Structure*-ben Kuhn még kivitelezhetőnek tartja a különböző paradigmákhoz tartozó tudományos nyelvek között a fordítást, vagyis az elméletek által leírt „világok” egyértelmű *megfeleltetését*, annak ellenére, hogy ő maga érvel ugyanebben a könyvében amellett, hogy a paradigmaváltás előtt és után a tudósok „más világban élnek”.

A jelentésváltozásról folyó vitában viszont, úgy tűnt, megoldást, fordulatot hoz Kripke ún. „elkeresztelés” (*initial baptism*)-elmélete¹⁴ és Putnam kauzális referencia-elmélete¹⁵. Eszerint a referencia a jelentéstől függetlenül is meghatározható, s így az elméletben szereplő terminusok (kontextuális) jelentésének megváltozása esetén is nyomon követhető, hogy miről, milyen entitásokról és folyamatokról szól az elmélet. Kripke metaforájával: a kifejezés által jelölt létező a rá jellemző leírás megváltozása esetén is nyomon követhető a „lehetséges világok”-ban (ahol a különböző leírások igazak rá). Kuhn ezeket a megoldásokat – mint rövidesen látni fogjuk – nem tartja kielégítőnek, ahogy erről a „Lehetséges világok a tudomány történetében”¹⁶ c. munkájában ír.

¹² Vö. Fehér M., *A tudományfejlődés kérdőjelei*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1983.

¹³ Quine, W. v. O., *Word and Object*, Cambridge, The MIT Press, 1960.

¹⁴ Vö. Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972.

¹⁵ Vö. Putnam, H., „The Meaning of Meaning”, a szerző *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers* c. művének 2. kötetében, Cambridge University Press, 1975.

¹⁶ Kuhn, Th., „Possible Worlds in the History of Science”, a J. Conant és J. Haugeland. által szerkesztett *The Road Since Structure* c. kötetben, Chicago University Press, 1986. (Második kiadás: 2000.)

A Second Thoughts on Paradigms (1974)

A *Structure* második kiadása (1970) után nem sokkal Kuhn foglalkozni kezd az ott nem explicitált kérdéssel, hogy miként viszonyul a világlátás módja a leírásához használt nyelvhez. A *Second Thoughts on Paradigms* c. írást Kuhn először 1974-ben publikálta¹⁷, majd felvette *The Essential Tension* című kötetébe¹⁸. A *Structure* 1970-es kiadásához írott *Utószó*ban a „paradigma” helyett bevezetett „diszciplináris mátrix”-ról van szó, főképpen azonban, mint írja, arra keresi a választ, hogy „Miképpen rendelkeznek a tudósok szimbolikus generalizációkat a természethez?”¹⁹ Vagyis: hogyan vonatkoznak a (tudományos) nyelv kifejezései a valóságra? Válaszát pedig azzal kezdi, hogy

Mióta felhagytunk az érzetadat-nyelv reményével, a szokásos válasz a korrespondencia-szabályokra való hivatkozás terminusaiban fogalmazódott meg. Ezek részben a tudományos terminusokra vonatkozó operacionális szabályok, részben pedig az alkalmazásuk szükséges és elégséges feltételeire vonatkozó szabályok voltak.²⁰

Kuhn szerint azonban a tradicionális jelentésmélet nem tartható, mert szerinte a tudományos terminusokat *nem* használatuk szükséges és elégséges feltételeinek számbavételével, nem explicit szabályok követésével alkalmazzuk.

Én azt gondolom, hogy a hasonlóságok látásának szerzett képessége játssza a tudományokban a szokásosan a korrespondencia-szabályoknak tulajdonított szerep jó részét

[...] Rövidesen megkísérlem egy példával kifejezni a *tanult hasonlósági reláció*, a szerzett analógia-észlelés fogalmát. Hadd pontosítsam

¹⁷ Suppe, F. (szerk.), *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, 1975.

¹⁸ Kuhn, Th., *The Essential Tension*, Chicago University Press, 1977.

¹⁹ I. m. 301. o.

²⁰ I. m. 302. o. Lábjegyzetben Kuhn megjegyzi, hogy a „korrespondencia-szabályok” kifejezést nem a logikai pozitivisták által adott értelemben használja, ahol ezek a szabályok az empirikus és a teoretikus terminusokat kötik össze, hanem ezek a nyelvi kifejezések és a természeti entitások egymáshoz rendelését előíró szabályok az ő szóhasználatában.

azonban, hogy mire is irányul ez a kifejtés. Közhely, hogy bármi hasonló lehet bármihez vagy különbözhet bármitől. Azt szokás mondani, hogy ez a kritériumoktól függ. Annak tehát, aki hasonlóságról vagy analógiáról beszél, rögtön feltesszük a kérdést: milyen tekintetben hasonló? Ebben az esetben azonban éppen ez az a kérdés, amelyet nem szabad feltenni, mert a válasz nyomban a korrespondencia-szabályokhoz vezetne. [...] a tudósnak készülő diák, amikor egy problémával találkozik, megpróbálja azt úgy látni, mint olyat, amelyről már tanult. S ahol vannak szabályok, hogy irányítsák, ott persze alkalmazni is fogja ezeket. De alapkritériuma a hasonlóság olyan észlelése lesz, amely *mind logikailag, mind pszichológiailag elsődleges* (prior) ahhoz a számos kritériumhoz képest, amelyekkel ezt a hasonlóságot meg lehetett volna állapítani. Miután a hasonlóságokat már látja, rákérdezhet az ember a kritériumokra is, és ezt gyakran érdemes is megtenni. De nem kell.²¹

A példa, melyet álláspontja megvilágítására felhoz, az, ahogyan egy gyermeket apja megtanít a tó partján arra, hogy megtanulja a vízimadarak közül egymáshoz hasonlóknak látni a hattyúkat és különbözőnek a libáktól és a kacsáktól, s ily módon különálló osztályokba sorolni őket. A hasonlóságok és a különbözőségek látásának képessége *szerezett, másoktól tanult és elsődleges* a nyelvi kifejezések szükséges és elégséges feltételek alapján való alkalmazásának képességéhez viszonyítva. Ez utóbbi feltételeknek továbbá nem kell explicikáltan vagy explicikálhatóan²² rendelkezésre állniuk ahhoz, hogy az észlelt hasonlóságok (és különbségek) alapján az osztályokba sorolás sikeresen megtörténhessen. Hiszen nem a kritériumok szabják meg a hasonlóság észlelését, hanem fordítva az észlelt hasonlósághoz keressük meg és explicikáljuk a kritériumokat. Vagyis: keressük meg a választ arra a kérdésre, hogy *milyen tekintetben*

²¹ I. m., 306–308. o. (Kiemelés – F. M.)

²² Kuhn itt egy Polányi Mihályéhoz (vö. Polányi, M., *Személyes tudás* [ford. Pap Mária], Atlantisz kiadó, Budapest, 1994. Eredeti megjelenés: *Personal Knowledge*, Routledge, London, 1958) hasonló „tacit knowledge” koncepciót fejt ki, amikor – mint fent idéztem – azt írja, hogy a hasonlóság látásához és a problémamegoldásban való alkalmazásához „nem kell” explicit kritériumok birtokában lenni.

hasonlók? A kritériumok birtoklása *nem feltétele* a hasonlóságok észlelésének...

...ingerek (*stimuli*), nem pedig érzetek (*sensations*) érkeznek az érzékszerveinkhez [...] és egy adott inger más-más érzeteket kelthet, kinél nyúl, kinél kacska képzetét. [...] Az érzetek képzése az ingerekből, egy bizonyos, ma még nem ismert mértékben, tanult folyamat. A tanulási folyamat után ugyanaz az inger más érzetel állít elő. Én arra következtetek, hogy bár az érzetek az individuális tapasztalat minimális elemei, mégis csak egy adott, viszonylag homogén nevelési, tudományos vagy nyelvi közösségen belül kell, hogy ezek közösen elfogadott válaszok legyenek egy adott ingerre.²³

Kuhn figyelme itt már láthatólag a kognitív háttérre irányul, a hangsúly a *tanulásra*, mint olyan folyamatra helyeződik, amelynek során az ingerek érzetekké formálódnak, s amelynek során egy adott közösség *összehangolja* tagjai világlátásának és így nyelvhasználatának módját. Fordításról itt már szó sem esik, Kuhn inkább visszatér egy, a *Structure*-ben felvetett, de ott nem elemzett témához: ahhoz, hogy milyen szerepet játszik a tudósképzés a tudományos közösség paradigmaticus látásmódjának, az analógiák alkalmazásának és a *releváns* hasonlóságok és különbségek megfigyelésének elsajátításában. Békés Vera²⁴ részletesen bemutatja a leendő tudósok képzésében alkalmazott „fogások”-at, amelyek közül Kuhn is említ néhányat, így a példákön (*exemplars*) keresztül való látásformálást.

A Possible Worlds in the History of Science (1986)

Ebben a *Lehetséges világok a tudomány történetében* című írásában²⁵ Kuhn visszatér az inkommenzurabilitás problémájára és vele a különböző

²³ I. m. 309. o.

²⁴ Békés V., „Hogyan tanulnak a leendő tudósok érvelni”, *Világosság* 2003/11–12.

²⁵ A *Possible Worlds* először előadásként hangzott el 1986-ban a 65. Nobel Szimpozionon, és 1989-ben jelent meg kötetben (Alan, S., *Possible Worlds in the Humanities, Arts and Sciences*, de Gruyter, 1989).

tudományos nyelvek közötti fordítás kérdésére. Itt reflektál a Kripke-ill. a Putnam-féle kauzális referencia-elméletekre²⁶ is. Már a tanulmány címében használt „lehetséges világok” kifejezés is az említett szerzők (persze Leibniztől származó) szakkifejezésére utal. Kuhn azonban arra használja fel ezt, hogy a korábbinál világosabbá tegye, mit is jelent az, hogy a tudományos forradalmak után a tudósok „más világban élnek”, mint elődeik. És itt vezeti be a későbbi írásaiban olyan jellegzetessé váló „lexikon” szót is, mint elméleti szakkifejezést.

Lexikonnal, vagyis egy strukturált szótárral rendelkezni, annyit jelent, mint hozzáférni bizonyos olyan világokhoz, amelyek leírására a lexikon használható. Különböző lexikonok – például azok, amelyekkel különböző kultúrák vagy történelmi korok rendelkeznek – a lehetséges világok más-más, részben, de nem teljesen egybeeső halmazaihoz biztosítanak hozzáférést.²⁷

A *lexikon* tehát itt *szótár*, s úgy tűnik, egyértelműen *nyelvi* képződmény, mely azonban a különböző lehetséges világokba való belépés kulcsa. Fontos az is, hogy ez a szótár *strukturált*, és mint majd később kifejti, nem bármilyen módon, tehát pl alfabetikusan rendezett, mint a közkeletű szótárak vagy lexikonok.

Az inkommenzurabilitás-problémára és vele a *fordítás* kérdésére visszatérve leszögezi, hogy az inkommenzurabilitás (a matematikában ismert értelemben vett) *összemérhetetlenséget* jelent, nem pedig *összehasonlíthatatlanságot*. Mint írja, ezzel csupán azt akarta kifejezni, hogy nincs olyan közös nyelv, amelyre a különböző paradigmákban született elméletek mindegyike teljesen lefordítható

Az összemérhetetlenség tehát így egyenlő a lefordíthatatlansággal, de amit az összemérhetetlenség meghiúsít, az nem bármiféle fordítói aktivitás. Hanem csak egy olyan kvázi-mechanikus cselekvés, amelyet csupán egy olyan kézikönyv vezérel, amely a

²⁶ Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972; Putnam, H., „The Meaning of ‘Meaning’”, a szerző *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers* c. művének 2. kötetében, Cambridge University Press, 1975.

²⁷ Kuhn, Th., „Possible Worlds in the History of Science”, a J. Conant és J. Haugeland. által szerkesztett *The Road Since Structure* c. kötetben, Chicago University Press, 2000 (második megjelenés), 61. o.

kontextus függvényében megadja, hogy az egyik nyelvben a szavak mely sorozatának a másik nyelvben mi felel meg *salva veritate*. Ez a quine-i értelemben vett fordítás, az én célom azonban az, hogy rámutassak, Quine érvei a fordítás aluldetermináltsága mellett, az ellenkezőjét is ugyanúgy bizonyíthatják: *ahelyett, hogy végtelen sok, a nyelvi viselkedéssel összeegyeztethető fordítás létezne, gyakran egyetlen sincs*.²⁸

Kuhn úgy véli, hogy Quine radikális lefordíthatatlansági tételéhez az a feltételezése vezetett, hogy bármi, ami az egyik nyelven kifejezhető, a másikon is kifejezhető kell legyen. Ezt azonban Kuhn egy másik tétellel helyettesíti:

...az a feltevés, amelyet én elfogadok, az, hogy bármi, ami az egyik nyelven elmondható, az, kellő képzelőerővel, *megérthető* a másik nyelv beszélője által. E megértés előfeltétele azonban *nem a fordítás, hanem a nyelvtanulás*. Quine radikális fordítója valójában nyelvtanuló. És ha sikerrel jár, amit elvileg, úgy vélem, semmi nem zár ki, akkor *kétnyelvűvé válik*.²⁹

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a sikeres nyelvtanuló, a kétnyelvű beszélő *tökéletes és egyértelmű fordítást* produkál. Célja nem is a fordítás, hanem a megértés. A tudománytörténész helyzete a korábbi korok tudásának megértésekor *hasonló* az idegen nyelvek beszélőivel való találkozáshoz.

...ahhoz, hogy egy múltbéli tudományos felfogást megértsen, a történésznek el kell sajátítania egy lexikont, amely néhol szisztematikusan különbözik a sajátjától.³⁰ És amikor lefordíthatatlan állításokkal találkozunk, akkor *kétnyelvűvé válik*, először elsajátítja a problematikus állításokhoz szükséges lexikont, és azután, ha ez fontos, *összehasonlítja* az egész régebbi rendszert (a lexikont és a vele kifejezett tudományt) a sajátjával.³¹

²⁸ I. m. 60–61. o. (Kiemelés – F. M.)

²⁹ I. m. 61. o. (Kiemelés – F. M.)

³⁰ I. m. 58. o.

³¹ I. m., 76–77. o. (Kiemelés – F. M.)

Korábbi írásához³² hasonlóan Kuhn ebben a tanulmányában is a *tanulás* szerepét hangsúlyozza. Itt azonban nem a tanulás kognitív pszichológiai oldaláról, a perceptuális beállítódás közösségi szinkronizálásáról van szó, hanem a tanulás nyelvi vonatkozásai állnak előtérben. Nem az *anyanyelv* tanulásáról van azonban szó, mint a *Second Thoughts*-ban, ahol azt vizsgálta, hogyan tanulja meg a gyermek (és a tudósjelölt) *pre-lingvisztikai* szinten a hasonlóságok/különbségek felismerését: a hattyúk, libák és kacsák megkülönböztetését és vele a „hattyú”, „liba” és „kacsa” szó helyes, azaz az ő nyelvi közösségében elfogadott használatát. Kuhn ebben a későbbi (1986) írásában³³ egy *idegen nyelv megtanulásának* lehetséges és szükséges voltát hangsúlyozza a különböző korok és kultúrák közötti érintkezésben a *megértés* (*understanding*) feltételeként. A tudománytörténésznek is kétnyelvűvé kell válnia, nem pedig fordítással próbálkoznia, hiszen, ha a nyelvek eléggé különböznek szótáruk *struktúrájában*, akkor *nincs* elfogadható fordítás. (Igen fontos ez a fent idézett, Quine tételével szembenálló kuhn álláspont.) Az idegen, második nyelv megtanulása révén a nyelvtanuló egy *másik lehetséges világba* (világok halmazába) nyer bebocsátást. Az anyanyelv és az idegen nyelv világa nem hozható egy-egyértelmű *megfeleltetésbe* (nincs jó *salva veritate* fordítás), de a kétnyelvűek számára megteremthető az *átjárás* közöttük (*megértésre* van lehetőség).

Ebben az írásában Kripke illetve Putnam kauzális referenciaelméletét Kuhn mint a tudományos megismerésben alapvetően fontos ún. *természeti fajta* (*natural kind*)-terminusok használata szempontjából nem megfelelőt, elutasítja. A referencia *nyelven* (*elméleten*) *kívüli* azonosításának Kripke-féle esszencialista, ill. Putnam-féle ún. prototipikus minták révén történő megoldását nem tartja alkalmasnak a természeti létezők osztályokba sorolása, kategorizálása eredményeként létrejövő halmazok (természeti fajták) elemeinek azonosítására. A

³² Kuhn, Th., „Second Thoughts on Paradigms”, a F. Suppe által szerkesztett *The Structure of Scientific Theories* c. kötetben, University of Illinois Press, 1974.

³³ Kuhn, Th., „Possible Worlds in the History of Science”, a J. Conant és J. Haugeland. által szerkesztett *The Road Since Structure* c. kötetben, Chicago University Press, 1986.

kauzális referencia-elmélet arra valóban alkalmas, hogy egyfajta terminus referenciájának egy elemét a lexikális szótár eszközeivel megadható leírások, vélekedések és várakozások (vagy akár: a terminus alkalmazása szükséges és elégséges feltételeinek) ismerete nélkül azonosíthassuk, de magának a lexikális szótárnak birtokában kell lenni ahhoz, hogy azután a referencia-azonosítás már explicit tudás nélkül is megtörténhessen. A kauzális referencia-elmélet használhatósága ott kezdődik, ahol már a Kuhn-féle lexikon a „helyén van”, már elsajátítottuk a létezők klasszifikációjának alapját képező hasonlóságok és különbözőségek rendszerét. Előzőleg léteznie kell a hattyúk kategóriájának ahhoz, hogy valamit hattyúként azonosíthassunk.³⁴

A The Road Since Structure (1991)

Ebben az írásában Kuhn – mint a címben jelzi – „A *Structure* óta megtett út”-ra tekint vissza és azon lép tovább. Jelzi, hogy egy könyvön dolgozik, s ez a tanulmánya mintegy a készülő könyv vázlatának tekinthető.³⁵ Leszögezi, hogy a *Structure* első kiadása óta eltelt csaknem három évtizedben az őt leginkább foglalkoztató probléma az inkommenzurabilitás volt és maradt De, míg azt korábban fordítási, később nyelvtanulási, egyáltalában: nyelvi, jelentésváltozási problémának tekintette, most azonban már – mint írja – a nyelv-metafora túlságosan szélesnek tűnik számára. Amennyiben egyáltalán foglalkozik nyelvvel és jelentésekkel, az csak a terminusok egy bizonyos nagyon korlátozott osztályának jelentését érinti. Röviden, ezek a *taxonomikus vagy fajta (kind) terminusok*, egy igen tág kategória, amelybe beletartoznak a természeti, társadalmi (*social*) és a mesterséges (*artificial*), ill még egyéb fajták. Az effajta terminusoknak három fontos tulajdonságuk van.

³⁴ Jól érzékelteti a kategória-hiányból fakadó zavart az a régi alapvicc, amely szerint a falujából addig ki nem mozdult öreg magyar parasztembert rokonai elviszik a pesti állatkertbe, ahol a zsiráfot meglátva, így szól: „ilyen állat nincs!”

³⁵ A szóban forgó könyv nem készült el Kuhn 1996-ban bekövetkezett haláláig.

Az első, mint írja, az, hogy *lexikai karakterisztikumokkal*³⁶ – amilyen a *határozatlan névelő* – *vannak fajtanevekként kijelölve. Így az, hogy egy terminus fajtanév, része annak, amit a szó jelent, amit az embernek tudnia kell ahhoz, hogy helyesen használhassa a szót. A második, amit úgy nevez, hogy érvényes rájuk a nincs-átfedés-elv (no-overlap principle), vagyis az, hogy két fajtaterminus referenciája nem fedheti át egymást hacsak nem genus-species (nem-faj) relációban állnak. Nincsenek olyan kutyák, amelyek egyben macskák is, nincsenek olyan ezüstgyűrűk, amelyek egyben aranygyűrűk is, és így tovább. (Ezért is okozott nagy fejtörést az európai tudósoknak az ausztráliai kacsacsőrű emlős, amely tojáást rak, de kicsinyét tejével táplálja.)*³⁷

A taxonómiákban, továbbá, a fajták *hierarchikusan rendezettek*. Két különböző lexikális taxonómia eltérése e három jellemző valamelyikének különbözőségét jelenti: vagy a lexikai karakterisztikumok, vagy a nincs-átfedés-elv vagy a hierarchikus rendezés sérül, tér el. A ptolemaioszi és a kopernikuszi asztronómia taxonómiája pl. a „bolygó” fajtanév esetében a nincs-átfedés-elvet sérti meg. (A Nap ti. az előbbiben beletartozik a „bolygó” terminus referenciájának körébe, az utóbbiban nem. Viszont mindkettőben van „bolygó” és „állócsillag” kategória. A két lexikon tehát nem kompatibilis.)

Az inkommenzurabilitásra vonatkozó aktuális álláspontjával kapcsolatosan pedig azt írja, hogy korábban:

Úgy írtam le ezeket a nézeteimet, mint amelyek szavakkal és *lexikális taxonómiákkal* kapcsolatosak, és itt is folytatom ezt: az a tudásfajta, amelyről beszélek, explicit, verbális vagy más szimbolikus formában jelenik meg. De egyben rávilágít arra, mire gondoltam, amikor azt mondtam, hogy voltaképpen helyénvalóbb lenne *fogalmakról beszélni szavak helyett*. Amít lexikális taxonómiának neveztem, azt jobb volna *konceptuális sémának* nevezni, ahol a „konceptuális séma” fogalma

³⁶ A Kuhn által megadott fenti három jellemző közül egy – nevezetesen a lexikai karakterisztikum – tipikusan lingvisztikai, míg a másik kettő inkább kognitív-logikai típusú.

³⁷ Az ilyen és hasonló problémákkal, pl. azzal, hogy „madár-e a denevér?” Laki János foglalkozik kiváló „Madár-e a denevér?” c. tanulmányában, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben (Osiris kiadó, Budapest, 1999.)

maga nem vélekedések [*beliefs*] egy halmazát jelenti, hanem egy olyan *mentális modul* sajátos működési módját, amely *előfeltétele annak, hogy egyáltalán vélekedéseket alkothassunk*, egy olyan működési mód, amely egyszerre megadja és megköti azon vélekedések halmazát, amelyeket egyáltalán el tudunk gondolni. Az ilyen taxonimikus modulok némelyikét pre-lingvisztikusnak tartom, olyannak, amilyenekkel az állatok is rendelkeznek.³⁸

A *Possible Worlds*ben megkezdett úton, a fajtaterminusok viselkedésére és szerepére koncentrálni halad tovább ebben a tanulmányában, itt azonban már egy új kifejezést is bevezet: nem egyszerűen lexikonról, hanem *lexikális taxonómiáról* vagy röviden taxonómiáról beszél. Ennek a biológia eszköztárából vett kifejezésnek a bevezetésével a „lexikon” szó jelentésének egyértelműen nyelvi konnotációjától, és a verbális formába öntött vélekedés-halmazok megtestesítőjére utaló jelentésétől igyekszik távolabbra kerülni. Ezzel figyelme ismét a *Second Thoughts*ban vizsgált témára: a nyelvhasználat és a fogalmi struktúra viszonyának kérdésére irányul, és – mint a fenti idézetből látható – kitart amellett, hogy a nyelvi, és az explicit verbális megnyilvánulások vizsgálata fontos. Nyomban hozzáteszi azonban, hogy a lexikális taxonómiáról szólva voltaképpen egy fogalmi struktúrára, konceptuális sémára gondol, egyfajta *mentális modulra*, mely megelőzi és lehetővé teszi a nyelvhasználatot, és a nyelven megfogalmazható vélekedéseket. (Ilyenek, sejtése szerint már az állati szinten is működnek.) Arról, hogy *hogyan* alakulnak ki, mi módon adóttak ezek a taxonómiák, így ír:

A lexikális struktúra bizonyos elemei kétségkívül *biológiailag determináltak*, a közös filogenezis eredményei. Ám, legalábbis a fejlettebb (de nem csak a nyelvi képességekkel rendelkező) élőlényeknél ezeket jelentős vonatkozásokban a *nevelés és a szocializáció* folyamata határozza meg, melynek során az újonc bevezetést nyer a szülők és az előjárók *közösségébe*.³⁹

³⁸ Kuhn, Th., „The Road Since Structure”, az A. Fine, M. Forbes és L. Wessels által szerkesztett *Proceedings of the 1990 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* II. kötetében, East Lansing, Michigan, 1991. (Kiemelés – F. M.)

³⁹ I. m. 10. o.

Így még a filogenetikailag azonos, biológiailag hasonlóan determinált lények lexikális struktúrái, is különbözhetnek, hiszen a taxonómiát, konceptuális sémát biológiai és szociológiai/szociális tényezők *együttesen* határozzák meg. A nyelvet használóknál ezért, még ha azonos biológiai fajhoz tartoznak is, a nyelveik különbözhetnek, és persze, a „világaik”, azok a „lehetséges világok” is, amelyekben a lények csoportjai élnek, amelyekhez mentális moduljaikkal hozzáférnek. Kuhn ugyan nyomban mentegetőzik, mondván: ezzel nem azt állítja, hogy a világ „elme-függő”, esetleg kitalált vagy konstruált, ahogyan ezl újabban egyesek állítják⁴⁰. Amit ő állít, az az, hogy:

A csoportok és a csoportgyakorlat konstituálja a világokat (ezek pedig azokat). És a világban-folytatott-gyakorlat egyes csoportoknál az, amit *tudománynak* nevezünk. A tudományfejlődés elsődleges hordozója (*primary unit*), ahogy korábban leszögeztük, a csoport [...]. A közösség elsődlegessége tagjaival szemben a lexikon elméletében is tükröződik. A lexikon az, ami megtestesíti a közösség minden tagja által osztott konceptuális vagyis taxonomikus struktúrát, ami *összetartja a közösséget és egyben elválasztja azt más csoportoktól*. Fogjuk fel úgy a lexikont mint az individuális csoporttagok fejében lévő mentális modult. Megmutatható (bár nem itt), hogy ami az egyes csoporttagokra jellemző, az nem az, hogy azonos lexikkal rendelkeznek, hanem hogy lexikonjaik kölcsönösen *kongruensek, azonos a struktúrájuk*. Az a lexikális struktúra, amely a csoportot jellemzi, csupán absztraktabb, nem pedig eltérő fajtájú, mint az

⁴⁰ Uo. Ebben az írásában Kuhn kétszer is élesen elhatárolja magát a tudásszociológia (SSK) erős programjától és név szerint D. Bloortól, akinek nézeteit rosszhiszeműen leegyszerűsítve, vulgarizáltan kritizálja. Ezt teszi később, 1992-ben tartott Rotschild Előadásainak egyikében (idézi Cole, St., „Voodoo Sociology” c. tanulmányában, az R. Gross, N. Levitt és M. Lewis által szerkesztett *The Flight from Science and Reason* c. kötetben, The New York Academy of Sciences, 1996, 276. o.) is, ahol az SSK-t „egyesen abszurd”-nak minősíti. Valószínűnek tartom, hogy csak másodkézből tájékozódott Bloor és az erős program felől, mert egyébként érthetetlen, hogyan ülhetett fel a rosszindulatú rágalmaknak és miért érezte úgy, hogy lépten-nyomon el kell határolódnia tőlük. Holott, mint a fenti idézetből látható Kuhn maga az episztemológiai kollektívizmus álláspontján van.

individuális lexikonok vagy mentális modulok, amelyek megtestesítik. És a közösség tagjai csak a struktúrát osztják mindannyian, nem pedig annak egyedi megtestesüléseit. A taxonomizálás mechanizmusaie tekintetben olyanok, mint a funkciója: nem érthető meg teljesen, csakis a közösségbe ágyazottan.⁴¹

A taxonómiáknak ugyanis *konstitutív*, közösséget és világot alkotó szerepükön kívül és vele együtt evolúciós értelemben vett *adaptív* funkciójuk is van. A közösségek a taxonómia birtokában, ill. ha kell, azt megváltoztatva, alkalmazkodnak a világnak ahhoz a fülkéjéhez (*niche*), amelyben élnek, s a fülké és a bennük élő lények együtt alkotnak evolúciós egységet. Konceptuálisan pedig a „világ nem más, mint a *mi* reprezentációnk a *mi* fülkénkről, annak az adott emberi közösségnek a lakhelyéről, amelynek tagjaival kapcsolatban állunk.”⁴²

Kuhn szerint ezért saját nézetei nyilvánvalóan egyfajta poszt-darwiniánus kantianizmusként jellemezhetők. Felfogásában a lexikális taxonómia a kanti kategóriákhoz hasonlóan *előfeltétele a lehetséges tapasztalatnak*, Kuhn azonban – Kanttól eltérően – a lexikont nem minden emberrel veleszületettnek, változatlanul adottnak (biológiailag, genetikailag teljesen és véglegesen meghatározottnak) tekinti, hanem a biológiai és szociális evolúció során – annak eredményeként és egyben motorjaként – változóknak. Az egyéni, individuális tapasztalat előfeltételei így a kollektív tapasztalat struktúrájában adóttak, s ennyiben valóban transzcendentálisak az individuum elméje számára.

Az Afterwords

(1993)

1990-ben konferenciát szerveztek az MIT-n „Thomas Kuhn and the Nature of Science” címmel, amelyen maga Kuhn is részt vett. A konferencia szerkesztett anyagait *World Changes* címmel közreadták, benne Kuhn *Utószavaival* (*Afterwords*), amelyben reflektál a konferencia

⁴¹ Kuhn, Th., „Afterwords”, a P. Horwich által szerkesztett *World Changes* c. kötetben, The MIT Press, 1993, 12. o. (Kiemelés – F. M.)

⁴² I. m. 11. o.

résztevői által mondottakra, és saját aktuális nézeteit is kifejti az inkommenzurabilitásról. Igen fontos, hogy ebben az írásban hagy fel végleg azzal, hogy lefordíthatatlanságként emlegetse az összemérhetetlen elméletek viszonyát, ahogyan ezt korábbi írásaiban annak ellenére tette, hogy – mint láttuk – fokozatosan eltávolodott a *Structure*-beli felfogásától. Mert a lefordíthatatlanság fennáll ugyan, de okainak feltárása fontosabb, mint a helyzet egyszerű konstatálása. Az *Afterwords*-ben azt írja:

Fontosnak tartom beismerni, hogy helytelen volt fordításról beszélnem. Amit leírtam, most már látom, voltaképpen nyelvtanulás volt, ami általában nem teszi lehetővé a fordítást, és nem is kell, hogy lehetővé tegye. A nyelvtanulás és a fordítás, mint ezt az utóbbi években hangoztattam, teljesen különböző folyamatok, az előbbi eredménye a kétnyelvűség, s a kétnyelvűek ismételten állítják, hogy vannak dolgok, amelyeket az egyik nyelven ki tudnak fejezni, de a másikon nem.⁴³

A fordítás ilyen korlátait, teszi hozzá Kuhn, már régóta ismerik a műfordításban, a szépirodalmi művek esetén, és ideje lenne számolni vele a tudományos nyelvek esetében is. A hangsúlyt tehát most már ismét és véglegesen a *tanulásra* helyezi, mégpedig nem valamiféle *szótár szavainak* megtanulására, hanem *fogalom-elsajátításra*. A Kuhn-féle „lexikon” nem közönséges lexikon, amelyben a tárgyszavak a referenciákról szóló legfontosabb *leírásokat: tudást vagy közkeletű vélekedéseket* tartalmazzák.

Figyelmemet a lexikon legnépesebb részére korlátozom, arra, amely kontraszthalmazok révén tanult és normatív várakozásokat (*normic expectations*) hordozó fogalmakat tartalmaz. Amit a lexikon e része nyújt a közösség tagjainak, az a világukat benépesítő dolgok és helyzetek hasonlóságaira és különbözőségeire vonatkozó tanult elvárások halmaza. [...] A közösség tagjai közötti tökéletes kommunikáció csak azt követeli meg, hogy ugyanazokra a dolgokra és helyzetekre referáljanak, nem pedig azt, hogy azonos elvárásaik legyenek velük kapcsolatban.⁴⁴

⁴³ l. m. 324. o.

⁴⁴ l. m. 325. o.

A Kuhn-féle lexikon megtanulása tehát *nem a dolgokra*, hanem a dolgok *hasonlóságaira és különbözőségeire* vonatkozó közösségi elvárások megtanulása. A közösség tagjai a lexikon kategóriáiban (nyelvén) megfogalmazható vélekedéseikben, várakozásaikban eltérhetnek egymástól, mert nem az köti össze őket, *hogyan* vélekednek a világ dolgairól, hanem az, hogy *mikről* vélekednek mint a világ dolgairól.⁴⁵

A nomikus (*nomíc*)⁴⁶ elvárások a dolgok és a helyzetek várható, törvényszerű viselkedésére, alakulására vonatkoznak. Így az egyik lexikonban megfogalmazható törvényszerűségek egy másik, különböző *struktúrájú* lexikonban nem *hamisak*, hanem *kifejezhetetlenek*, megfogalmazhatatlanok (*ineffable*) lesznek. A közösség tagjait pedig nem az azonos elvárások, hanem azonos *struktúrájú* lexikon jellemzi, és ez a sikeres kommunikáció előfeltétele. Az inkommenzurabilitás esetén éppen ez hiányzik, s a kommunikációs csőd bekövetkeztének oka nem „a közösen elfogadott vélekedések (*beliefs*), hanem a közös *kultúra* hiánya” – írja Kuhn az *Afterwords*-ben – „a lexikális struktúra azonban *nem kifejezhető* (*articulated*) csak *megmutatható* (*can be exhibited*).⁴⁷

Egy lexikon vagy lexikális struktúra a természeti és társadalmi világban szerzett törzsi tapasztalat hosszú idő alatt kialakult eredménye, de a logikai státusa, csakúgy, mint általában a szavak jelentéseié, tisztán konvencionális. Minden lexikon egy megfelelő életformát tesz lehetővé, amelyen belül egy kijelentés igaz vagy

⁴⁵ Jól megvilágítja ezt az az Einsteinról szóló, igen jellemző anekdota, amely szerint egy társaságban egy hölgy arra kérte Einsteint, magyarázza el neki a relativitáselmélet lényegét. Einstein azt válaszolta, hogy ezt nem tudja megtenni, minthogy a hölgy nem fizikus. Mire a hölgy: ugyan már, maga meg nem háziasszony, de azért én el tudnám magyarázni, hogyan kell bejglit készíteni. Azzal kezdeném, hogy végy egy kiló lisztet, üss bele két tojást... Igen ám, mondta Einstein, de mit tenne akkor, ha én megkérdezném: mi az, hogy „liszt”, mi az, hogy „tojás”, mit jelent „beleütni”? Mire a hölgy – állítólag – belátta, hogy a magyarázat tényleg meghaladja egy társasági beszélgetés kereteit.

⁴⁶ Kuhn különbséget tesz *normic* és *nomíc*, normatív és törvényszerű elvárások között. Az előbbiek a csupán tipikusan vagy általában bekövetkezendő, az utóbbiak a törvényszerűen bekövetkezendő eseményekre vonatkozó várakozások.

⁴⁷ I. m. 326. o.

hamis volta állítható és racionálisan igazolható (*justified*), de magának a lexikonnak vagy a lexikon megváltoztatásának az igazolása (*justification*) csak pragmatikus lehet.⁴⁸

Annak a kérdésnek tehát, hogy melyik lexikon, melyik konceptuális struktúra jobb vagy helyesebb, csak pragmatikus értelme van. Ha élhető életformát biztosít annak a közösségnek, amely kialakította és használja, akkor nyilván „jó”, ám valamiféle abszolút, logikailag igazolt értékhierarchia nem állítható fel köztük. Az ezzel összefüggésben felmerülő realizmus és relativizmus problémájára Kuhn úgy válaszol, hogy az a kérdés, hogy vajon a világ valóban olyan-e, ahogyan a lexikon szerint, hogy valóban olyan osztályok, kategóriák különböztethetők-e meg benne, ahogyan ezt az adott közösség lexikona teszi, nem válaszolható meg *in abstracto*, csak a közösségi életforma ismeretében. A fajtafogalmakkal „elválaszthatatlanul együtt jár az a világ, amelyben a közösség tagjai élnek”.⁴⁹ A természeti és társadalmi világ nyilván korlátokat állít a konceptualizációnak, ám ezek nem szűkítik le egyetlen egyre sem a lehetséges, sem az „elég jó”, élhető életformát biztosító konceptuális struktúrákat.⁵⁰ Ami pedig a relativizmust illeti, Kuhn úgy vélekedik, hogy

A praxis minden világában a valódi természeti törvények univerzálisak kell legyenek, de a gyakorlat világát kormányzó törvények némelyike egyáltalán meg sem fogalmazható egy másikban használt és abban részlegesen konstitutív másik világ konceptuális szótárával (*conceptual vocabulary*). És ugyanaz a nincs-átfedés elv, amely a valódi törvények univerzalitását megköveteli, egyúttal megtiltja a világban élő tevékenykedőknek, hogy bizonyos, egy másik világot kormányzó törvényeket importáljanak. Nem arról van szó, hogy az egyik világban igaz törvények egy másikban hamisak, hanem arról, hogy ezek *kifejezhetetlenek* (*ineffable*), nem tehetők konceptuális vagy perzeptuális elemzés tárgyává. Nézetem szerint tehát *nem az igazság,*

⁴⁸ I. m. 330–331. o.

⁴⁹ I. m. 324. o.

⁵⁰ Vö. Laki J., „Madár-e a denevér?”, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben, Osiris kiadó, Budapest, 1999.

Kognitív-e a fordulat?

A fentiekben áttekintett tanulmányok kulcsfontosságú szövegeiből annyi, úgy vélem, mindenképpen kitűnik, hogy Kuhn a számára központi fontosságú összemérhetetlenség-probléma vizsgálata során (1) a nyelvek közötti fordításról a másik nyelv *tanulására* helyezte át a hangsúlyt, és (2) a kezdetben lényegében nyelvi eredetűnek tekintett problémát egyre inkább *konceptuális* háttérűnek tekinti, (3) legalábbis, ami a fajtafogalmakat illeti, hiszen ezeknek tulajdonít döntő szerepet az inkommenzurabilitás létrejöttében. „A fajtafogalmaknak nem kell, hogy *nevük* legyen, de a nyelvhasználó populációkban rendszerint van nevük.”⁵² Ezeket a fajtaterminusokat a *használatban tanulják* meg a nyelvhasználók, mégpedig példákon keresztül, ún. kontraszthalmazokon, amikor a terminus referenciahalmazára vonatkozóan a hasonlóságok és a különbözőségek kiemelését tanulják meg. Vagyis azt, hogy az ő közösségük számára, az ő „világuk”-ban melyek a dolgok és helyzetek *releváns és szignifikáns tulajdonságai*. Mert a különböző közösségek lexikonjai éppen ebben különbözhetnek. Abban, hogy az őket érő, a külvilágból érkező ingerek közül melyeknek tulajdonítanak *jelentőséget*, és hogyan *súlyozzák* azokat. Ez szabja meg a közösség tagjai számára, hogy mely dolgok és események tartoznak egy osztályba és különítendőek el más dolgok *osztályaitól*. A „világ” klasszifikációja ugyanis nem metafizikailag adott (mint Platón ideatana szerint), sem pedig episztemológiailag (mint Kant vélte, a tapasztalást lehetővé tevő, minden emberrel veleszületett univerzális kategóriarendszer feltételezésével⁵³). „Az én strukturált lexikonom – írja Kuhn – hasonlít Kant

⁵¹ I. m. 336. o. (Kiemelés – F. M.)

⁵² I. m. 316. o. (Kiemelés – F. M.)

⁵³ A kognitív pszichológiára vár még annak pontos felderítése, hogy vannak-e és melyek a velünk született ill. prehumán kategóriarendszerek, relevancia- és szignifikanciatulajdonítási beállítottságok. Vö. a Gervain Judit és Pléh Csaba által

apriorijához, ha ezt második, relativizált értelmében vesszük. Mindkettő konstitutív szerepet játszik a lehetséges tapasztalat vonatkozásában, de egyik sem írja elő, hogy mi legyen ez a tapasztalat.”⁵⁴

Kuhn lexikon-elmélete annyiban is meghaladja a hagyományos jelentéselméletet, hogy szerinte a világ a megismerésszemponjtából nem az egyedi létezők felől, hanem ezek osztályai, kategóriái felől közelítendő meg. Az individuumok (általában vett, súlyozatlan) tulajdonságairól a *releváns* tulajdonságokra irányítja a figyelmet. A relevancia-viszonyok pedig a klasszifikáció módjában, a lexikon struktúrájában adóttak a megismerő/nyelvhasználó számára. A létezőknek, eszerint, nem egyszerűen csak tulajdonságaik vannak, amelyeket mi csupán észreveszünk, és amelyek alapján felismerjük őket, mint „a”-kat vagy „b”-ket (az őket jelölő szó jelentésében adott szükséges és elégséges feltételek alapján), hanem a (nyelvi) közösségünkben azt tanuljuk meg, hogy *mit kell észrevenni* az adott létező (sokféle) tulajdonságai közül, mint lényeges (számunkra), fontos tulajdonságait, amelyek alapján „a”-nak vagy „b”-nek minősül. A biológiai adottságaink szabják meg, hogy milyen ingereket vagyunk képesek felfogni a világból, a kultúra pedig azt, hogy közülük melyeket vesszük figyelembe, melyeknek tulajdonítunk és mekkora *jelentőséget*.

Ez a tanulási folyamat, amelyben a közösség egy (új) tagja elsajátítja a strukturált lexikont, vagyis a közösség relevancia- és szignifikancia-rendszerét, pre-lingvisztikus, kognitív folyamat, amely a nyelv elsajátításához vezet, ill. azzal egyidejű.⁵⁵ A lexikális taxonómiában adott fajták jellemző várakozásokat, a törvényszerű viselkedésekhez fűződő elvárásokat, azaz egy életformát alakítanak ki, a közösségi gyakorlatban

által szerkesztett *A láthatatlan megismerés* (Gondolat kiadó, Budapest, 2004) c. kötetben található tanulmányokkal.

⁵⁴ I. m. 331. o.

⁵⁵ Igen érdekes és fontos kérdés az – amivel Kuhn nem foglalkozott –, hogy vajon a lexikon ilyen fundamentális, a nyelvet és a világlátást meghatározó szerepe mellett, hogyan fogadható el Chomsky egyik alaptétele, t.i. hogy az összes emberi nyelv mélystruktúrája azonos. Ehhez vö.: Jancsó, D., „A veleszületett egyetemes nyelvtan és a modularitás neurobiológiai megközelítése”, a Gervain Judit és Pléh Csaba. által szerkesztett *A láthatatlan megismerés* c. kötetben, Gondolat kiadó, Budapest, 2004.

mutatkoznak meg és válnak be. A nyelv használata nem szabálykövetés, és a szavak használata nem alkalmazásuk szükséges és elégséges feltételeinek ismerete, mint ezt a hagyományos jelentéseméletben feltételezték. Kuhn a nyelvhasználat elméletének Wittgenstein-féle felfogásához áll közel, a hasonlóságfelismerés kérdésében pedig az ún. családi hasonlóság wittgensteini fogalmára támaszkodik.⁵⁶ Azzal pedig, hogy az osztálybasorolás megváltoztatásának bizonyos (a nincs-átfedés-elvet nem sértő) módjait az életformához tartozónak és a kontinuous kognitív evolúció megnyilvánulásának tekinti, tudtán (sőt szándékán) kívül az osztályozás Barnes- és Bloor-féle⁵⁷ ún. finitista felfogásához is közelít.

Hacking persze joggal írja, hogy amikor Kuhn mindvégig fajta-terminusokról beszél, akkor a megfogalmazásai kétértelműek, s amikor a velük kapcsolatos (a *Possible Worlds*-ben felsorolt) követelményekről beszél „nem világos – írja Hacking⁵⁸ – hogy tudományos fajtákra vagy tudományos terminusokra vonatkozó követelményekről van-e szó. A nyelvről vagy a világról beszélünk-e, vagy pedig arról, hogy hogyan konceptualizáljuk a világot? Ez a probléma azonban jellemző az ilyen és a hasonló vállalkozásokra.”

Kuhn maga 1987-ben azt írja, hogy „A nyelv kétarcú érme. Egyik fele kifelé, a világra néz, a másik befelé, a világnak a nyelv referenciális

⁵⁶ Kuhn, Th., „Possible Worlds in the History of Science”, a J. Conant és J. Haugeland által szerkesztett *The Road Since Structure* c. kötetben, Chicago University Press, 1986.

⁵⁷ Barnes, B., Bloor, D., Henry, J., *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, 1996. (Magyar kiadás: *A tudományos tudás szociológiai elemzése* [ford. Faragó P.], Osiris kiadó, Budapest, 2002.)

⁵⁸ Hacking, I., „Working in a New World: the Taxonomical Solution”, a P. Horwich által szerkesztett *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science* c. kötetben, The MIT Press, 1993, 292. o.

struktúrájában való tükröződésére.⁵⁹ Amihez Laki János a következő interpretációt fűzi:

A név és az általa jelölt fajta között nem közvetlenül, hanem vélekedések, leírás segítségével teremtünk referenciális kapcsolatot, egyszerűen azért, mert egy fajta konstituálása és nevének szemantikai interpretálása *ugyanaz a folyamat*. Ha pedig a helyzet így áll, jogosulatlan a direkt referencia elméletének a közvetlenül jelenlévő valódi individuumokról a kvázi-individuálisnak tekintett fajtákra való analogikus kiterjesztése. Ezért Kuhnnál, Putnammal ellentétben, e vonatkozásban egyáltalán *nem válik el egymástól nyelv, gondolkodás és realitás*.⁶⁰

Magam is így vélem. És, mint írásom elején jeleztem, ezért is gondolom, hogy a kuhni felfogás alapján nyelv és gondolkodás viszonyának kérdése – legalábbis, ami a prioritási kérdést illeti –, „tyúk-tojás” probléma. Ám az, hogy a nyelvi és kognitív/konceptuális séma, mint az elme működésének két aspektusa, hogyan függ össze, nem álkérdés.⁶¹ Hiszen a „valóság” általuk válik megragadhatóvá.⁶² Az a kérdés pedig, hogy Kuhn nyelvi *vagy* kognitív fordulatot hajtott-e végre a *Structure* utáni írásaiban, azt hiszem, úgy válaszolandó meg,

⁵⁹ Kuhn, Th., „What are Scientific Revolutions”, a J. Daston, J. Krüger, és M. Heidelberger által szerkesztett *The Probabilistic Revolution* c. kötetben, The MIT Press, 1987. Magyarul: „Mik is azok a tudományos forradalmak?” (ford. Laki János), a Laki János által szerkesztett *Tudományfilozófia* c. kötetben, Osiris kiadó, 1998, 150. o.

⁶⁰ Laki, J., „Madár-e a denevér?”, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben, Osiris kiadó, Budapest, 1999, 320. o.

⁶¹ Vö.: Pléh, Cs., „Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?”, a Neumeer, K. által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben és „A relativizmus kérdései és a mai pszicholingvisztika”, a szerző *A természet és a lélek* c. kötetében, Osiris kiadó, Budapest, 2003.

⁶² *Nyelv, gondolkodás és valóság viszonyával kapcsolatban megvilágító erejű Podmaniczky Szilárd kis anekdotája (Élet és Irodalom, 2004. július 30., [Páratlan Oldal]): „Utálom azt a szót, hogy ránc, mondta az asszony. Te nem a szót utálod, édesem, mondta a férfi, hanem magát a ráncot. Már megbocsáss, igazította útba a nő, de az egy és ugyanaz.” Hát igen: azt, amire a filozófus hosszas és elmélyült gondolkodás után rájön, azt a „szőke nő” már rég tudta...*

hogy kognitív, pontosabban a kognitív vonatkozásokat az előtérbe állító fordulatot A „vagy/vagy” mereven értelmezett diszjunkció már ezért is inadekvát, mert közben a nyelvészetben is bekövetkezett egy kognitív fordulat.⁶³ Kertész András úgy jellemzi a kognitív lingvisztikát, mint

Elméletek egy olyan hálóját (*network*), amely világosan elkülönül a generatív tradíciótól, bár mindkettő a kognitív tudomány nyelvészeti szub-diszciplínája. Így a 'kognitív nyelvészet'-et a generatív nyelvészet *ellenlábasának* tekintik [...] A lényeg az, hogy míg az utóbbi a nyelv tudását általában, a szintaxisét pedig különösen, *autonómnak* tekinti, a kognitív lingvisztika fő vonásának az tekinthető, hogy tagadja ezt az autonómiát. [...] olyan elméletek halmaza, amelyek azt feltételezik, hogy a nyelv tudása és más kognitív folyamatok *egységes rendszert* alkotnak.⁶⁴

⁶³ Vö.: Kiefer, F., „A kognitív nyelvészet: új paradigma?”, a Pléh Csaba, Kampis György és Csányi Vilmos által szerkesztett *A megismeréskutatás útjai* c. kötetben, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2000. Kálmán László azonban „Kognitív fordulat a nyelvészetben” c. tanulmányában (a Gervain Judit és Pléh Csaba által szerkesztett *A láthatatlan megismerés* c. kötetben, Gondolat kiadó, Budapest, 2004), a címében feltett kérdésre azt a választ adja, hogy „a kognitív nyelvészethez a szinkron és diakron produktív nyelvhasználat magyarázatában nincsen behozhatatlan előnye az algebrai szemantika modern irányzataival szemben. Ez egyben azt is jelenti, hogy konfliktusok helyett az együttműködést kellene keresniük.” (l. m. 111. o.) Minthogy a „modellelméleti szemantika feltételezi, hogy *jelölletet* tudunk rendelni, például a *kutya* szó jelölete mindazokat a lényeket tartalmazza, amelyekre a *kutya* alkalmazható, *függetlenül attól, hogy ezek a lények milyen tulajdonságokban hasonlítanak egymásra*. Ezzel szemben a kognitív nyelvészek szerint nem eleve adott a szó és jelöltjei közötti viszony, hanem a szó közvetlenül ahhoz a kognitív sémához tartozik, amelynek alapján a *jelölteket képesek vagyunk egymáshoz hasonlónak tekinteni*.” (i. m. 106. o. – kiemelés F. M.) Hát ez azért nem jelentéktelen különbség! Itt jelentős aspektusváltásról van szó!

⁶⁴ Kertész, A., *Cognitive Semantics and Scientific Knowledge*, John Benjamins Publ. Co., 2004.

- Alan, S., *Possible Worlds in the Humanities, Arts and Sciences*, de Gruyter, 1989.
- Andersen, H. – Nersessian N., „Nomic Concepts, Frames and Conceptual Change”, a D. Howard által szerkesztett *Proceedings of the 1998 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (PSA 98)* II. részében, 2000.
- Barker, P. – Chen, X. – Andersen, H., „Kuhn on Concepts and Categorization”, a Th. Nickles által szerkesztett *Thomas Kuhn* c. kötetben, Cambridge University Press, 2003.
- Barnes, B., „On the Extension of Concepts and the Growth of Knowledge”, *Sociological Review* vol.30, 1982.
- Barnes, B. – Bloor, D. – Henry J., *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, 1996. Magyar kiadás: *A tudományos tudás szociológiai elemzése* (ford. Faragó P.), Osiris, 2002.
- Békés V., „Hogyan tanulnak a leendő tudósok érvelni”, *Világosság* 2003/11-12.
- Bird, A., „Kuhn’s Wrong Turning”, *Studies in the History and Philosophy of Science A*, 33/2, 2002.
- Bloor, D., *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, 1997.
- Caneva, K., „Possible Kuhns in the History of Science: Anomalies of Incommensurable Paradigms”, *Studies in the History and Philosophy of Science A*, 31/1, 2000.
- Cole, „Voodoo Sociology”, a R. Gross, N. Levitt és M. Lewis által szerkesztett *The Flight from Science and Reason* c. kötetben, The New York Academy of Sciences, New York, 1996.
- Fehér M., *A tudományfejlődés kérdőjelei*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.
- Gervain, J. Pléh, Cs. (szerk.), *A láthatatlan megismerés*, Gondolat, Budapest, 2004.
- Hacking, I., „Working in a New World: the Taxonomic Solution”, a P. Horwich által szerkesztett *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science* c. kötetben, The MIT Press, 1993.

- Irzik, G. – Grünberg, T., „Whorfian Variations on Kuhnian Themes: Kuhn's Linguistic Turn”, *Studies in the History and Philosophy of Science A*, 29/2, 1998.
- Jancsó D., „A veleszületett egyetemes nyelvtan és a modularitás neurobiológiai megközelítése”, a Gervain Judit és Pléh Csaba által szerkesztett *A láthatatlan megismerés* c. kötetben, Gondolat, Budapest, 2004.
- Kálmán L., „Kognitív fordulat a nyelvészetben”, a Gervain Judit és Pléh Csaba által szerkesztett *A láthatatlan megismerés* c. kötetben, Gondolat, Budapest, 2004.
- Kertész A., *Cognitive Semantics and Scientific Knowledge*, John Benjamins Publ. Co., 2004.
- Kiefer, F., „A kognitív nyelvészet: új paradigma?”, a Pléh Csaba, Kampis György és Csányi Vilmos által szerkesztett *A megismeréskutatás útjai* c. kötetben, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2000.
- Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972.
- Kuhn, Th., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962. (Második kiadás 1970.)
- Kuhn, Th., „Second Thoughts on Paradigms”, a szerző *The Essential Tension* c. tanulmánykötetében, Chicago University Press, 1977. (Első megjelenés a F. Suppe által szerkesztett *The Structure of Scientific Theories* c. kötetben, University of Illinois Press, 1974.)
- Kuhn, Th., *A tudományos forradalmak szerkezete* (ford. Bíró Dániel), Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. (Második kiadás: Osiris Kiadó, Budapest, 2000.)
- Kuhn, Th., „Possible Worlds in the History of Science”, a J. Conant és J. Haugeland által szerkesztett *The Road Since Structure* c. kötetben, Chicago University Press, 1986. (Második kiadás 2000.)
- Kuhn, Th., „What are Scientific Revolutions”, a L. Daston, J. Krüger és M. Heidelberger által szerkesztett *The Probabilistic Revolution* c. kötetben, The MIT Press, 1987. Magyarul: „Mik is azok a tudományos forradalmak” (ford. Laki J.), a Laki János által szerkesztett *Tudományfilozófia* c. kötetben, Osiris Kiadó, 1998.
- Kuhn, Th., „The Road Since Structure”, az A. Fine, M. Forbes, és L. Wessels által szerkesztett *Proceedings of the 1990 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association II.* kötetében (PSA 90, vol.2.), East Lansing, Michigan, 1991.

- Kuhn, Th., „Afterwords”, a P. Horwich által szerkesztett *World Changes* c. kötetben, The MIT Press, 1993.
- Laki J., „Madár-e a denevér?”, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Nersessian, N. J., „Kuhn, Conceptual Change and Cognitive Science” a Th. Nickles által szerkesztett *Thomas Kuhn* c. kötetben, Cambridge University Press, 2003.
- Pléh Cs., „Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv – gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?”, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* c. kötetben, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Pléh Cs., „A relativizmus kérdései és a mai pszicholingvisztika”, a szerző *A természet és a lélek* c. kötetében, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Polányi M., *Személyes tudás* (ford. Pap Mária), Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994.
- Putnam, H., „The Meaning of ‘Meaning’”, a szerző *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers* c. művének 2. kötetében, Cambridge University Press, 1975.
- Quine, W.v.O., *Word and Object*, Cambridge, The MIT Press, 1960.
- Suppe, F.(szerk.), *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, 1974.
- Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality*, MIT Press, 1956.

Abstract

The paper deals with a controversial issue concerning Kuhn's later works. The point in question is whether from the '80s onward Kuhn performed a linguistic or rather a cognitive turn. It is well known that according to his own words (in *The Road Since Struc-*

ture, 1991) no other aspect of *The Structure of Scientific Revolutions* than incommensurability had concerned him so deeply in the thirty years since the book was written. Until his death he made renewed efforts to answer the question: how and why

different people in the same world can „live in different worlds“, i. e. develop different cognitive tools: *taxonomies* or *lexicons* in order to cope with their environment. The paper

argues that while trying to solve the problem of incommensurability by means of his lexicon theory Kuhn took a cognitive rather than a linguistic turn and then ended up endorsing a sort of post-Darwinian Kantianism.

PALÁGYI MENYHÉRT REAKCIÓIDŐ-KÍSÉRLETEI A KOLOZSVÁRI EGYETEM PSZICHOFIZIOLÓGIAI LABORATÓRIUMÁBAN*

BÉKÉS VERA

*„Én ezt ki akarom experimentálni:
két idegáram közé hogyan ékelődik a gondolat.”*

Palágyi Menyhért

Palágyi Menyhértről (1859–1924) ismeretes, hogy pályájának egy szakaszában a kolozsvári egyetem magántanáraként természetfilozófiát és a bölcsészeknek irodalmat adott elő. Emellett egyéb tevékenységei között pszichológiai, pszichofiziológiai kísérleteket is végzett Lechner Károly klinikai laboratóriumában, a vadonatúj „*Psychophysiologiai dolgozó*”-ban.¹ Reakcióidő-méréseihez, mint beszámolt róla, a labor meglévő drága műszerét, a Hipp-kronoszkópot kiegészítve, kifejlesztett egy speciális mérőkészüléket is, melyet „*reakcióingá*”-nak nevezett el.

* A tanulmány az OTKA 046261 sz. támogatásával készült.

¹ Fodor Katalin – Kós Béla, „Lechner Károly a ‘psychophysiologia’ kolozsvári művelője”, a Kiss György által szerkesztett *Pszichológia Magyarországon* c. kötetben, Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár, 1995, 21. o.; Lafferton Emese, „A magántéboldától az egyetemi klinikáig”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Békés Vera által szerkesztett *A kreativitás mintázatai* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest, 2004, 70–71. o.; Pléh Csaba: *A lélektan története*, Budapest, 2000, 277 o. Éppen Palágyi kísérleti beszámolójából tudhatunk meg fontos adatokat a Lechner-laboratórium korabeli felszereltségéről.

Palágyiról az utóbbi évtized legkülönbözőbb kutatásaiban sorra derül ki, hogy – az annak idején folytatás nélkül maradt, vagy éppenséggel bírált – kezdeményezései napjaink legizgalmasabb problémáira kínálnak újszerű és ígéretes megoldást. Konkrét elképzeléseit, ötleteit, kritikai reflexióit, problémafelvetéseit és megoldási javaslatait mai szemmel újraolvasva több egymástól független kutató is arra a felismerésre jutott, hogy ez a filozófus, miközben vitába keveredett a korszak legjelentősebb gondolkodóinak többségével, egy sor témában egészen alapvető kezdeményezések elindítója volt. Ma ott tartunk, hogy Palágyit egyre több filozófiai diszciplínában is korai (avagy „korát messze megelőző”) előfutárként tisztelik.²

Palágyi egyéb írásait ismerve nem is csodálkozunk azon az ötletgazdagságon, az alapokig hatoló elemzésen, a gondolatmenetnek mégis szigorú logikai rendjén, amellyel a reakcióidő-mérési eredményeiről beszámoló cikkben is találkozunk. Ezek az erények mégsem kizárólag az ő „polihisztori zsenialitásából” fakadnak. Jellemzője ez a beállítottság mindazoknak a korabeli természettudósoknak (és majd az ő tanítványaiknak, mind a természettudomány, mind a társadalomtudomány területén), akik még a pozitívizmus előtti – a Humboldt fivérek

² A *kreativitás mintázatai* c. kötet bevezetőjében Palágyi polihisztor-mivoltának sajátosságát azzal érzékeltettem, hogy a kötetben öt tanulmány is hivatkozik Palágyira, mint aki a mai megítélés szerint rendkívül korszerű álláspontot képviselt. A szokatlan az, hogy az öt írás öt különböző szemszögből (kommunikáció-filozófia, logika-nyelvfilozófia, esztétika, tudományfilozófia, pszichológia) közelített Palágyi életművéhez, úgyhogy lényegében nem esett szó szimmetrikus tér-idő elméletéről, mely külföldön a legnagyobb elismerést hozta számára. Vö. Békés Vera, „Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában”, *A kreativitás mintázatai*, Áron kiadó, Budapest, 2004, 13. o. A legutóbbi években fellendült új szellemű Palágyi-kutatásról bővebb adatok találhatóak a következő művekben: Bogdanov Edit, „Művészetelméleti gondolatok befogadása Palágyi Menyhért filozófiájában”, *A kreativitás mintázatai* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004; Békés Vera: „A ’konstruktív pesszimizmus’ forrásvidéke”, i. m. 146–149. o.; Nagy Edit, *Áramló tér és álló idő – gubancokkal*, Bíbor kiadó, Miskolc, 2003; Székely László: „Filozófiai és fizikai téridő”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXVIII. évf. 3–4, 1994; Percz László: *A pozitívizmustól a szellemtörténetig*, Osiris – Gondolat, Budapest, 1998.

által megvalósított (röviden: humboldtíanus) – tudományosmenny jegyében fejtették ki kutatói és pedagógiai tevékenységüket.³

Palágyinál is megfigyelhető például az a – többek között Farkas Gyula, Ortway Rudolf vagy Vályi Gyula munkásságában jelentkező – látásmód, mint közös mozzanat, melynek megfelelően konkrét eljárásokat keresnek, hogy segítségükkel rendezzék az egész problémakört: „magától értetődően nyúlnak (vissza) az elődök eredeti munkáihoz. Feltárják egy-egy problémakör »előtörténetét«, s felülvizsgálják érvényességük feltételeit. A gondolatmenetek újrafogalmazásának igénye, mint megközelítésmód, a probléma saját fejjel történő végiggondolásán, újrafelfedezésén túlmenően, a konkrét esetektől függően számos külső és belső tényezőtől táplálkozhatott – akár a történettudomány, a történeti és politikai gondolkodás, az etika, sőt a pedagógia és a nyelvtudomány területéről is, ahol a századfordulóra kialakultak a fogalmi és történeti rekonstrukció egymást erősítő elemei és módszerei.”⁴ Így van ez a természettudományoktól távol eső, szellemtudományi és művészeti területeken is: az ilyenfajta kreativitás közös forrása, hogy képesek felfogni, egybe látni és egymással ütköztetni a kor nagy hatású szellemi áramlatait, „és valamelyiknek fenntartás nélküli követése helyett megfogalmazni, problematizálni a bennük együttesen rejlő dilemmát.”⁵

Palágyi legfeljebb abban különbözött hasonló szellemben alkotó kortársaitól, hogy még náluk is intenzívebben és náluk is több tudományágban gyakorolta ezeket az erényeket: „Csodálatosan gyorsan tájékozódott ismeretlen területen is” – jellemezte őt a festő, drámaíró

³ A „humboldtíanus” tudományokról és tudományosmennyről vö. Dettelbach, M., „Humboldtian Science”, a Jardin, Second és Spary által szerkesztett *Cultures of Natural History* c. kötetben, Cambridge University Press, 1996, 188. o.; Békés Vera, *A hiányzó paradigma*, Latin Betűk kiadó, Debrecen, 1997, I.3. 1. fejezet.

⁴ Benedek András, „Problématörténeti látásmód és tudásreprezentáció a 19–20. század magyarországi matematikájában és fizikájában”, a Palló Gábor által szerkesztett *A honi Kopernikus-recepciótól a magyar Nobel-díjakig* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004, 222. o.

⁵ Karádi Éva „A magyar szellemtudományi iskola mint európai áramlatok felvevője és elindítója”, *A kreativitás mintázatai* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004, 93. o.

jó barát. — „Ma még tanítvány, holnap már mester. A kritikusnak eszményképe volt ez az alkotó forradalmár, rombolás közben épített, s mire kész volt a rombolással, már állott a maga épülete, s az utolsó romdarabbal koronázta meg azt.”⁶

Az alábbiakban, mikor megkísérlem felvázolni azt a tudomány-elméleti-tudománytörténeti kontextust és a világszemléleti várakozásoknak azt a kortársi közegét, amelyben egy ilyen reakcióinga-készülék elképzelése megszülethetett, mindenekelőtt több tévhitet is el kell oszlatnom.

Az egyik és talán legelterjedtebb tévhit a kolozsvári egyetemmel mint provinciális, elmaradott porfészekkel kapcsolatos. Az újabb kutatásokból egyértelműen kiderült, hogy az 1872-ben létesített és 1919-ig Kolozsváron működött Ferencz József Tudományegyetem — különösen az 1900-as évek elején — modern, viszonylag jól felszerelt laboratóriumokkal és könyvtárral rendelkező, s nem utolsósorban kiváló tudós kollektívát egybegyűjtő egyetem volt, mely intézményesen is be tudott kapcsolódni a világ tudományos hálózatába. Itt létesült például a világ második önálló matematikai és természettudományi kara. Fontos szülőhelye volt a magyar matematikai iskolának (Riesz Frigyes, Haar Alfréd, Farkas Gyula)⁷, de európai tekintélyű volt pl. a korszerűbb áramlatokat képviselő nyelvészete, összehasonlító irodalomtörténet-tudománya (Meltzl Hugó, Gombocz Zoltán, Zolnai Gyula), és Böhm Károly fémjelezte filozófiai iskolája is. Nem is szólva pl. a biológiai, orvostudományi kutatóműhelyekről (Lechner Károly, Apáthy István). Kolozsváron tanulni vagy ott tanítani tehát *egyáltalán nem jelentett* olyanfajta száműzetést valami kietlen provinciára, mint az a Pest-centrikus köztudatban él.⁸ Ma már az is nyilvánvaló, hogy a Kolozsvári Egyetem rövid fennállása alatt anyagi lehetőségeinek korlátait feszegető

⁶ Tardos Krenner Viktor, „Emlékezésem Palágyi Menyhértre”, *Nyugat* II. 17. és 23., 1924, 322. o.

⁷ Erről részletesen lásd Benedek András, i. m.; Gábos Zoltán, „Az erdélyi fizikusok hozzájárulása a magyar tudományhoz”, *Fizikai Szemle* No.4, 2000, 117. o.; Laczkó Sándor, „A magyar filozófiai műnyelv kialakulása”, a Mester Béla és Percz László által szerkesztett *Közelítések a magyar filozófia történetéhez* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest 2004, 107–108. o.

⁸ Benedek András, i. m.

módon, mindenkor otthont adott az akadémiai szemszögből „rakoncátlanabb”, rugalmasabb, modernebb szemléletű tudósoknak, irányzatoknak, mindenfajta tudományban. Így kerülhetett oda Farkas Gyula, Lechner Károly, Apáthy István, Böhm Károly, Riesz Frigyes: egyikük sem volt tősgyökeres erdélyi.

Nem volt az Palágyi sem (jóllehet középiskolai éveinek egyikét Temesváron töltötte), akinek munkásságához is több tévhit, előítélet és mítosz tapad. Előszertetlennel láttatják Palágyit meg nem értett és elkeseredett provinciális zseninek, aki szélsőségesen szubjektív, irracionális, szertelen gondolkodásmódú, csapong a témái között, pedig „1901-ben írt könyvében meglepően közel jut Minkowski világvonallához. Kár, hogy Palágyi nem a fizika útján haladt célja felé...”⁹

⁹ Illy József „Az általános relativitáselmélet megszületése”, *Fizikai Szemle* Vol. 26. No. 8., 1976, 301–2. o.

Ebben az írásban valóságos gyűjteményét kapjuk a szájhagyomány útján terjedő tévedéseknek: „Bár fizika-matematika szakos tanár volt, írásain ezt elég nehéz észrevenni. Szélsőségesen szubjektív, szertelen gondolkodásmódja a tudomány és általában a műveltség sok területére csábította, s vitte bele értelmetlen vitákba. A XIX. század vége felé Madáchról, majd Petőfiről írt tanulmányát, a Barabás Miklósról [NB Székely Bertalanról -- B.V.] szóló esztétikai cikkét még az iránta rajongó és róla elfogult könyvet író Solt Hugó is túlzónak tartotta; a darwini evolúciós elméletet támadó és saját »koevolúciós« elméletét propagáló dolgozata a szakember Méhelytől kapta meg jogosan szigorú bírálatát. Még a marxizmus kritikájával is foglalkozott... A kolozsvári tanonciskolában tanító [sic! – B. V.], »meg nem értett« embert Németországban bizonyos körök nagyra értékelték (különösen Klages), a relativitáselmélet pronáci-antiszemita ellenségei (Lenard, Lipsius, Gehrcke) pedig örömmel üdvözöltek mindenkit, akinek műveit, nyilatkozatait felhasználhatták Einstein ellen. Így került Palágyi is a Lenard-csoport 1922-es, közös Einstein-ellenes nyilatkozatára és a föltűnő rosszindulatról és elfogultságról tanúskodó »Hundert Gelehrten gegen Einstein« c. kiadványba (Leipzig, 1931). Hosszú volt ez a kitérő, de nem mehettem el szóltanul a mellett az ember mellett, aki bármilyen mellékszövegekkel is, de az egyetlen magyar volt a téridő fölismerésének történetében.” *Fizikai Szemle*, (1976), 301–302. Fontos megjegyezni, hogy az Einstein elmélete ellen a húszas évek elején fellépő német tudósok mozgalmát, amelyben Palágyi valóban szerepet játszott, ma már mind fizikatörténeti, mind életrajzi szempontokból jóval árnyaltabban lehet megközelíteni. Lásd erről Palló Gábor, „Lénárd Fülöp ’német metafizikája’”, *Világosság* 4 (1997), 51–64. o. és

A különböző diszciplínák történetírói nemigen vették észre azt sem például, hogy Palágyi több évtizedes tevékenységének nincsenek időben egymástól szigorúan elkülönülő korszakai. Tévedés úgy gondolni rá, mint aki kezdetben csak vonalgeometriával, azután irodalomkritikával, irodalomszervezéssel, majd ezzel felhagyva, logikával, tér-idő fizikával, később pedig pszichológiával, biológiával és politikaelmélettel, legvégül pedig „már csak” esztétikával és életfilozófiával foglalkozott volna. A kiadási évszámok azt mutatják, hogy a legfontosabb, de különböző szakágakban számontartott munkái lényegében egy időben születtek.¹⁰ A figyelmes olvasó ennek a különös polihisztornak mindegyik írásában fellelheti kiépülő ismerettani rendszerének elemeit. Palágyi önmagát mindenekelőtt és mindvégig magyar filozófusnak tartotta. Olyan „*eszméletbúvárnak*”, aki a természettudományban (is) képzett, s aki arra a felismerésre jutott, hogy az emberi tudásról legalább Kant óta hagyományosan vallott elméletünket radikálisan meg kell újítanunk, ha meg akarjuk ismerni a Galilei által megsejtett, sőt, le is írt, de igazi mélységében még a természettudósok által sem értett valóságot – s benne önmagunkat. Tegyük hozzá, hogy egy ilyen jellegű filozófiai és egyszersmind tudományos program ebben a korban egyáltalán nem számít különlegesnek. Egyedivé és – legalábbis Németországi tanítványai körében – sikeressé eredeti elképzelései, módszertani újdonságai teszik Palágyit. Mindezekkel összefüggésben érdemesnek tűnik felkutatni és tüzetesebben megvizsgálni Palágyi egyéb pszichofiziológiai kísérleteit ismertető beszámolóit is. Jelen írás azonban csak a pszichológiatörténészek által számontartott reakcióidő-mérések kezdeti eredményeit ismertető cikkel foglalkozik. Ha csupán a világos kifejtést, a problémák pontos kezelését, a rivális elméletek történeti-kritikai bemutatását tekintjük, már akkor is érdemes számolni vele,

Székely László „Palágyi, Lénárd és Einstein”, *Világosság* 4 (1997), 65–77.o.

¹⁰ Palágyi fontosabb művei 1896 és 1907 között: *Az ész törvénye*, Budapest, 1896; *Madách Imre élete és költészete*, Budapest, 1900; *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*, Leipzig, 1901; *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, Leipzig, 1902; *Kant und Bolzano*, Halle, 1902; *Die Logik auf dem Scheidewege*, Berlin, 1903; *Az ismerettan alapvetése*, Budapest, 1904; *Naturphilosophische Vorlesungen*, Charlottenburg, 1907; *Marx és tanítása*, Budapest, 1908; *Theorie der Phantasie*, Osterwieck/Harz, 1908.

hiszen nem túl alapos honi tudománytörténeti ismereteink bővítésére mindenképpen alkalmas. De nem kellene nagyon csodálkoznunk azon sem, ha a „Palágyi-effektus” a szűkebben vett megismeréstudományi területen is jelentkezne. Ennek eldöntését, és egyáltalán a cikkben foglaltak tartalmi megítélését, természetesen a kognitív tudomány illetve a kísérleti pszichológia művelőire kell bízunk. A magam részéről azzal járulhatok hozzá Palágyi reakcióinga-kísérleteinek értelmezéséhez, hogy egyéb írásainak, levelezésének és feljegyzett beszélgetéseinek fényében rekonstruálom a kísérlet háttérében meghúzódó – itt csak utalásszerűen megjelenő – célokat, összefüggéseket. Vagyis arról szolgálhatok adalékokkal, hogy Palágyi *milyen célból* kísérletezett reakcióidő-mérésekkel. Ezenfelül pedig megkísérlem rekonstruálni azt a kontextust, amelyben az új kísérleti műszer megjelent. Arra próbálok tehát válaszolni, hogy miért éppen *inga* lett a Palágyi reakcióidő- méréseit szolgáló kísérleti műszer.

Palágyi 1905-ben, nagy tervekkel érkezett a kolozsvári egyetem Matematikai és Természettudományi Karára, hogy – ott egyetemi magántanárként a maga rendszere szerint természetfilozófiát és a bölcsészettudományi karon magyar irodalmat adjon elő. Nem sokkal korábban hosszabb németországi tanulmányúton járt, s egymás után jelentette meg fontosabb ismeretelméleti, logikai és irodalmi tanulmányait. Ezek Németországban meglehetősen érdeklődést keltettek, és Magyarországon sem maradtak visszhang nélkül¹¹. Mégis, a méltó

¹¹ A *Logische Untersuchungen*t publikáló, már beérkezettnek tekinthető Husserl pl., aki épp ez idő tájt nyert rendkívüli magántanári kinevezést Göttingenben, recenzióban reagált Palágyinak a *Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* c. művében foglalt bírálatára. Palágyi tevékenységének visszhangjáról lásd még: Nyíri Kristóf, „From Palágyi to Wittgenstein: Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication”, a J. C. Nyíri és P. Fleissner által szerkesztett *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking* c. kötetben, Innsbruck – Wien, Studien Verlag, Budapest, Áron kiadó, 1999, 1–11. o.; Nagy Edit, *Áramló tér és álló idő – gubancokkal*, Bíbor kiadó, Miskolc, 2003, 79–55 . o.; Bogdanov Edit, „Művészetelméleti gondolatok

szakmai elismerés elmaradt. 1903–1905 között csak számtant és rajzoló-mértant (ábrázoló geometriát) oktató középiskolai tanárként tudott elhelyezkedni.¹² Apáthy Istvánhoz írt leveléből értesülhetünk arról, hogy hiába próbálkozott a pesti egyetem bölcsészkarán:

„Nagyságos Uram, oly fényes elégtételt szerzett nekem szemben azzal a méltatlan bánásmóddal, melyben a buda pesti egyetem bölcsészeti kara részesített volt, minőt alig mertem remélni. Tanár úr nem elégedett meg azzal, hogy gyakorlatilag lehetővé tegye tudományos munkásságom folytatását, de egyúttal a lehető legkedvezőbb helyzetet iparkodott megteremteni, hogy igazán a természettudományok bölcséletének élhessem, és így életem legégőbb vágyát megvalósíthassam. ... Megvallom, az utóbbi egy-két esztendő folyamán nagyon el voltam keseredve azon rosszhiszemű agyarkodások miatt, melyekkel itt Budapesten nemcsak munkásságomat, de még megélhetésemet is lehetetlenné akarták tenni, de a sok és állandó kínoztatás folytán ez talán többé nem sikerülhetett volna nekem tanár úr nemeslelkű segítségével. Most azonban érzem, hogy új és hatalmas kapocs fűz a hazai tudományos élethez, és ez az, ami kimondhatatlan gyönyörűséggel tölt el engem.”¹³

befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában – Palágyi képzőművészeti esztétikája” *A kreativitás mintázatai* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004, 96. o.

¹² Palágyi neve szerepel az 1903–1904-es tanévben az V. kerületi Magyar Királyi Állami Főgimnázium (Markó utcai Gimnázium), majd az 1904–1905-ös tanévben az újonnan alapított II. kerületi Magyar Királyi Állami Főgimnázium (Árpád gimnázium) tanári karának névsorában. Meg kell jegyezni, hogy az ilyen állás abban a korban nem számított a legrosszabbnak, hiszen biztos megélhetést nyújtott, és viszonylag sok szabadidőt.

¹³ Palágyi levele Apáthy Istvánhoz, kelt Budapest, 1905. június 18. (OszK. Kézirattár. Quart. Hung. 2452/I.300.) Lásd Gecsei Kolos, *Palágyi Menyhért levelei*, kézirat, MTA Filozófiai Kutatóintézet, 2000. A levelek tanúsága szerint Palágyi 1904 novemberében nyújtotta be kérvényét a Kolozsvári Egyetem Matematikai és Természettudományi Karához.

Palágyi és Apáthy szakmai és eszmetársi kapcsolatának teljes története tudtommal még nincs feldolgozva. A már ismert kölcsönhatások és közös fellépések történeti rekonstrukciója egy készülő másik tanulmány tárgya.

Palágyi nem pusztán udvariasságnak szánta tekintélyes kolozsvári pártfogójához írt hálálkodó sorait. Komolyan gondolta, hogy a filozófiának alapvető feladata, hogy „megtermékenyítő és átalakító hatást gyakoroljon a természettudományok összességére”, s ugyanakkor azt is, hogy az új ismerettannak csak elmélyült és alapos természettudományi ismeretek révén szerezhet szilárd alapot. Igazolják ezt például a Palágyira emlékező Tardos Krenner Viktor által felidézett régi beszélgetések is: „Én biológiával akarok foglalkozni, hogy megállapításaimnak szilárd alapot szerezzek, elég volt már az apriori kritikából! ... Nekünk filozófusoknak experimentáló tudósokká kell válnunk, experimentáló filozófiát akarok!”¹⁴

Egybecsengenek mindezzel az 1900-ban megjelent Madách-tanulmánynak a *Tragédia* Kepler- és Phalanster jelenetét elemző sorai is. Palágyi itt összefoglalja legfontosabb tudományfilozófiai elveit (Ne feledjük, hogy a Madách-tanulmány gyakorlatilag egyidőben készült a tér-idő újelméletének német nyelvű kiadásával): „Aki az érzéki látszat fölő akar emelkedni, annak az érzéki látszatba kell elmélyednie. Vagy más szavakkal, aki metaphysikus akar lenni, annak physikusnak kell lennie.”¹⁵

Ez az alapvető kettős törekvés mondatja vele a tér-idő kontinuitását megfogalmazó munkájában is: „A térről és időről alkotott fogalmaink nincsenek kellően hozzászabva érzéki tapasztalataink világához. Hol olyan feszes merevek, hogy kényszerzubbonyba szorítják a tapasztalati tényeket, hol olyan lazán-pongolyák, hogy a való világ szinte elvész bennök. A természettudományokban járatlan elme talán elcsudálkozik az ilyen kijelentés fölött, de minden physikus és vegyész a megmondhatója, hogy mily éktelen zavar uralkodik az anyag szerkezetére s az erők működésére vonatkozó felfogásainkban, és hogy ezen zavar mily szoros kapcsolatban van a kétségbeejtő sötétséggel, mely a tér és idő tanát elborítja. Mert a tér és idő elméletének világosságától függ az anyag és erő tanának, sőt, egyáltalán egész természetfelfogásunk világossága is. A tér és idő fogalmait teljesen hozzá kell stilizálni az érzéki tapasztalatok

¹⁴ Tardos Krenner Viktor, „Emlékezésem Palágyi Menyhétre”, *Nyugat* 17 (1924), 342. o.

¹⁵ Palágyi Menyhért, *Madách Imre élete és költészete*, Atheneum kiadás, Budapest, 1900, 347 o.

világához, úgy, hogy méltó drapériái legyenek a mindenség testének s oly finoman s érzékenyen simuljanak az élő valósághoz, hogy átérezhessük rajtuk a testek és folyamatok minden jellemző vonását, a tények és események minden színét, árnyalatát.”¹⁶ — Ebben a kontextusban került sor tehát a kolozsvári reakcióidő-mérésekre.

Palágyi beszámolójában először átfogó problémátörténeti vázlatot kapunk: pontosan meghatározza, mit értünk Exner óta (1873) az idegélettani reakciófolyamaton és reakcióidőn, s hogy ezt a nagyon összetett folyamatot illetve a reakcióidőt szakaszokra (észlelési, elhatározási és végrehajtási időszak) lehet osztani. A probléma az, hogy megmérni „csak a sommás reactio-időt tudjuk, de az egyes főszakaszok vagy éppenséggel az alsóbb szakaszok időtartamát kísérletileg megállapítani még nem sikerült. Nincsen kísérleti módszerünk arra, hogy az észlelési időt külön, magában véve meghatározzuk, vagy hogy megmérjük, hogy mennyi időt vesz igénybe, külön a jelző mozdulatra való önelhatározás és külön a mozdulatnak végrehajtása.”¹⁷ Pedig ennek a mérésnek és a szakaszok kísérlet útján való továbbelemzésének óriási tudományos jelentősége volna — mondja Palágyi: „Mert ha pl. a lélek bűvár pontosan beszámolhatna arról, hogy ama hetedrész vagy mondjuk tizedrész másodperc alatt, melyet a sommás reactio folyamat igénybe vesz, mi mindent művel az emberi eszmélet és hogy egyik műveletétől a másikig milyen időközre van szüksége, akkor ez által olyan mély bepillantást nyerne az ember egész szellemi életébe, mely mellett elhalványodnék a bölcselőknek minden eddigi lélektudománya. ...Ha pedig az idegbűvár pontosan számot tudna adni minden ideghullámról, mely ama heted- vagy tizedrész másodperc alatt az idegrendszeren átszárgul, akkor nemde ez azt jelentené, hogy szeme immár áthatott az idegpályák és kapcsolataiknak óriás bonyodalmán, sőt már az időpontot is meg tudja állapítani, a

¹⁶ Palágyi Menyhért, *Az ismeretlen alapvetése*, 1901, 533–549. o. (Kiemelés — B. V.)

¹⁷ Palágyi Menyhért, „A reactio-idő kísérleti elemzése”, különlenyomat a *Klinikai füzetek* 1906. évi decemberi füzetéből, Brózsza Ottó könyvnyomdája, Budapest, 1906, 4. o. (Az írás szövegét a könnyebb érthetőség kedvéért a mai helyesírásnak megfelelően idézem, ettől csak ott térek el, ahol külön is érzékeltetni szeretném Palágyi sajátos kifejezőmódját.)

melyben az ideghullámnak ehhez vagy ahhoz a határozott idegállomáshoz kell érkeznie. Szóval a *reactio időnek kísérleti alapon való pontos taglalása egyértelmű egy exakt eszmélettannak és egy exakt ideg-élettannak tudományos megalapozásával.*¹⁸

Első olvasásra Palágyi elképzelése alig különbözik a mai értelemben vett naturalisták nézeteitől, ám mégsem tekinthető a naturalizmus „korai előfutárának”. Többször kifejtett gondolata, hogy a természettudomány csak lassan fogja megérteni önmagát, sőt a filozófia értelmező segítsége nélkül könnyen eltévelyedhet a tekintetben, hogy voltaképpen mit is fedezett fel. A természettudós tudása *nem* nyugszik bizonyosabb alapokon, mint a filozófusé, ugyanis saját alapjainak megértését a filozófus közreműködésével nyeri, a filozófiának pedig az ad létjogosultságot, hogy képes hatást gyakorolni a természettudományokra: így – ideális esetben – egymást segítve, egymást kritikailag korrigálva juthatnak csak a valóság mélyebb megértéséhez. „A philosophus mint eszméletbúvár, a physiologus pedig mint idegbúvár ... – ha ellenkező oldalakról is – az emberi tudásnak *ugyanazt* az alagútját fúrják, úgy, hogy munkájuk *egybehangzásától* függ, hogy mennyire vagyunk képesek az ember testi-lelki szervezetét igazában megérteni.”¹⁹ Természettudomány és bölcelem „benső szövetkezése” pedig sehol sem válik oly nyilvánvalóvá – teszi hozzá Palágyi –, mint a reakcióidő elemzésének problémájában, „mert az idegenergia és a szellemi tevékenység kettős titka ebben a problémában ölelelkeznek legszorosabban egymással. ... Hiszen *abba a heted- vagy tizedrész másodpercbe mintegy bele van gyömöszölve az érzéki észlelésnek a gondolatbeli önelhatározásnak és a végrehajtó akaratnak minden mérhetetlen titka.*”²⁰

Sajnos ettől azonban még nagyon messze vagyunk – folytatja Palágyi: nem ismerjük az idegpályák futását olyan mértékben, ahogyan azt a reakcióidő elemzése megkövetelné.²¹ Ehhez járul még két további

¹⁸ Palágyi Menyhért, i. m. 5.o. (Kiemelés – B. V.)

¹⁹ I. m. 2-3. o. (Kiemelés – B. V.)

²⁰ I. m. 6. o. (Kiemelés – B. V.)

²¹ Itt az idegsejtek közötti információáramlás kérdésének arra az éppen zajló vitájára történik utalás, amelyet a neurofibrillumok tanát kidolgozó Apáthy István folytatott Ramon y Cajal Nobel-díjjal jutalmazott neuron-elmélete ellen.

nehézség: egyfelől „mihelyt az emberi eszmélet műveleteinek finomabb és szigorúbb elemzéséről van szó, alig található két lélekűbűvár, aki e nehéz és kényes kérdésekben egymással egyetértene”, másfelől nem könnyű olyan kísérleti módszert kitalálni, amellyel elkülönítve hozzáférhetővé lehetne tenni és mérni a reakciófolyamat egyes szakaszait. Nem csoda tehát, hogy az idegbűvárok az ilyen próbálkozást *Wundt* szavával „*ungangbarer Weg*”-nek tekintik²² – mondja *Palágyi*, összefoglalva a reakcióidő -mérések helyzetét.

A témával foglalkozó kutatások területén három nagy irányzatot állapít meg, melyek minden eredményük ellenére sem jutottak közelebb az „idegenergia és a szellemi tevékenység kettős titkához”. Az első irányt még a 19. század közepén a csillagászok (*Hirsch* és *Plantamour*) kezdeményezték, akik azt mérték, hogy a különböző érzékszervi észlelésekhez (látás, hallás, tapintás) milyen eltérő reakcióidők járnak.

A második jelentős irányzat *Wundt* iskolája, ahol a kutatás fő hangsúlyát az elsődleges reakciók vizsgálatára helyezik, de nem igyekeznek mérni annak rész-szakaszait. A harmadik irányzat (*Donders* és iskolája) minden tudatos lelki tevékenységet elemi reakció-folyamatokból összetettnek tekintett, és a mért idő növekedéséből kívánta kiszámítani a lelki tevékenység összetettségi fokát. *Palágyi*, mint a pszichofiziológia területére merészkedő filozófus, a következő tanulságokat vonta le: „*Wundt* iskolája (*Lange*) a primitív reakció-folyamatokat vizsgálva fontos funkcionális megállapításokra jutott, de nem foglalkozik azok külön-külön méréseivel. ...A *Wundt*-iskolának fáradozásait úgy foghatjuk fel, mint szelíd átmenetet a tulajdonképpeni problémához: a *reactio-idő* kísérleti taglalásához”, hiszen „egyébként a *reactio-folyamat* igazi megismeréséhez eme tudásunk által csak keveset közeledtünk.”²³

Donders „szintetikus” irányzatával egyfelől az a gond, hogy bármilyen szellemes is az alapgondolata, „... mégis némileg levegőben lógónak mondható, mert ha nem ismerjük eléggé a primitívus *reactio-folyamat* természetét, akkor a magasabbrendű *reactio*knak vizsgálata nélkülözi a szilárd fundamentumot”, másfelől pedig, hogy „...esetről

²² *Palágyi Menyhért*, i. m. 6. o.

²³ I. m. 10. o.

esetre nagyon kétes, mit tekintünk az egy fokkal magasabbrendű reactio-folyamatnak...²⁴ Palágyi diagnózisa szerint a korabeli „idegbúvárok és főképpen a pszichiáterek zöme” a Donders által kijelölt úton halad, „...mert ez vezet gyakorlatilag a legérdekesebb és leghasznavehetőbb mérésekhez és táblázatos kimutatásokhoz”. A jelzett problémák miatt úgy látja azonban, hogy bármily ígéretes ez az út, egyelőre – amíg a primitív reakció-folyamatok megbízható analízise nem történik meg – „...a magasabbrendű reakció-folyamatok mérésének még alig tulajdoníthatunk elvi jelentőséget”.²⁵ Az észlelési körökkel foglalkozó kutatók viszont annak nem tulajdonítottak jelentőséget – mutat rá Palágyi –, hogy a különböző érzéki körökhöz tartozó érzéki benyomásoknak *különböző* reakcióidő felel meg, holott ez a tény „sokkal nagyobb jelentőségű, semmint azt a részletkutatásban elmerült búvárok sejteni látszanak. Hogy nemcsak egy érzéki körünk, hanem több érzékünk van, hogy továbbá ezek az érzékek együttműködhetnek egymással anélkül, hogy egyik érzéki körnek benyomásai a másikéival összeolvadva egy érzéki chaost szülnének, annak köszönhetjük, hogy a különböző érzéki köröknek megfelelő reactio-folyamatok *nem egyenlő időtartamúak*. Más szavakkal: Több érzék létezésének és együttműködésének lehetősége és a megfelelő reactio idők különböző volta ugyanazon ideg-szöveti és ideg-életi alaptényekre vezethető vissza. És ha részletesen földeríteni sikerülne, hogy a különböző érzékek *miként működnek együtt*, hogy pl. a tapintás miként szövetkezik a látással és lazábban a hallással, vagy, hogy pl. a nyomási-érzék hogyan szövetkezik a melegnek és hidegnek, valamint a fájdalomnak érzéseivel, *akkor egyúttal hozzá lehetne ferkőzni a reactio-idő taglalásának súlyos problémájához is*, nevezetesen meg lehetne állapítani annak az első fő szakasznak időtartamát, melyet észlelési-időnek neveztem.”²⁶

A reakcióidő problémája szorosan összefügg az érzékek együttműködésének, sőt az emlékezet illetve a képzelet működésének nehéz kérdéseivel is, allapította meg Palágyi, de egyelőre kísérleti úton nem lehet hozzáférni sem az első (észlelési), sem pedig a közepső

²⁴ l. m. 8. o.

²⁵ l. m. 8. o.

²⁶ l. m. 7. o. (Kiemelés – B. V.)

szakaszához. A középső szakasz, „a mozdulatra való önelhatározás” szakasza, ennek folyamatait felderíteni jelenleg „a legkisebb kilátásunk lehet”.²⁷ (Noha minden valószínűség szerint *ennek* megismerése lehetett Palágyi legfontosabb távlati célja. „Eszünk tevékenysége nem folytonos – fejtegette például Tardos Krenner Viktornak – hanem aktusokra szakad, ütemszerűen működik, valósággal pulzusa van eszméletünknek. Amíg a benyomás idegvezetékeinken végigfut az agyig, idő telik el, de maga a tudomásulvétel matematikai időpontban történik... még a közbeszéd is a gondolat villanásait emlegeti. De én ezt ki akarom experimentálni, két idegáram közé hogyan ékelődik a gondolat.”²⁸)

Palágyi mindezekből arra a következtetésre jut, hogy ha van remény egyáltalán elkülöníthető időmérésre, akkor az csakis a reakciófolyamat harmadik, végrehajtási szakaszában lehet, már ha sikerül azt elszigetelni és elszigeteltségben mérni. Ötlete pedig a következő: *automatikussá* kell tenni azt a jelzőmozdulatot, mellyel a reakciófolyamat végződik, és ebben az automatizált mivoltában kell azt megvizsgálni. Ezt követően részletesen is kifejtette módszertani fordulatát: „Vizsgálódásaim útiránya ezzel meg volt állapítva. Az automatizált emberi mozdulat idegélettanával kell foglalkoznom. Az eddigi reactio-kísérletekben mindig csak egy mozdulat szerepelt, a mellyel a kísérlet lezáródott. Én a kísérleti személyt azzal bízom meg, hogy egy mozdulatot minél gyorsabban megismételjen mindaddig, míg valamely kommandószóra a munkát abbahagyhatja. *Teljesen át kellett alakítanom a reactio kísérletek eddigi berendezését, oly módon, hogy az automatizált mozdulatok időtartamának megmérésére alkalmassá tegyem.* ... A közönséges reactio-kísérletben a kísérleti személy várja azt az érzéki ingert, amely reá hatni fog ... Nálam a kísérleti személy nem vár egy reá ható erő érzéki ingerre, melyre neki reagálnia kellene. A berendezésnek az a része tehát, mely egy külső hatány létesítésére szükséges, teljesen elesik. Marad a Hipp-féle óra és az áramkulcs, melyen a kísérleti személy úgy játszik, mint egy zongorabillentyűn. ... Bizonyos tekintetben tehát összezsugorítom a

²⁷ I. m. 10. o.

²⁸ Tardos Krenner Viktor, i. m. 342. o.

reactio kísérleteknél szokásos eljárást; más tekintetben azonban kibővitem.”²⁹

A kísérletek folyamán kiderült, hogy egy átlagos ügyességű ember kellő begyakorlás után 10 mp alatt átlagban 69–70 leütést produkál, egy gyakorlott zongorázó pedig a 72 leütést is képes meghaladni. Ezek az adatok ahhoz kellettek, hogy *elemezni lehessen az automatizált emberi mozgulatot*. Minthogy minden mozgulatfázisra egy *ellenmozdulat*, egy „*antagonista reactio*” következik³⁰, Palágyi egy újfajta reakciófolyamat fogalmához jut el, s ezt tekinti addigi kísérletezései egyik eredményének. Fő eredménye pedig az — mondja —, hogy sikerült az ekként automatizált emberi mozgulatokat négy fázisra bontania, s ezáltal tényleg sikerült a „*végrehajtó időnek*” azt a szakaszát, amelyet az izom összehúzódása vesz igénybe, külön, elszigetelten megmérni. Ahhoz viszont, hogy tényleges antagonista reakciót lehessen vizsgálni, a szokásosan használt áramkulcsokat újszerkezetűekkel kellett helyettesíteni. „*Itt van szerencsém egy ilyen új szerkezetű kulcsot bemutatni, melyet 'reactio-ingának' nevezhetünk, mert a kulcsnak minden rugó mellőzésével ingalakot adtam. A billentyűből ingarúd lett, melyet balról-jobbra és jobbról-balra lengethetünk; a kilengés nagyságát pedig fokokra osztott körívről olvashatjuk le, melynek mentén az ingarúd ide-oda leng. A lengetést bizonyos eltolható fém-mesgyék között eszközölhetjük, de a fém-mesgyék egyike, másika ki is kapcsolható. Ha a rúd a fém-mesgyét érinti, akkor az elektromos áram keringhet, és a Hipp-féle óra mutatói megindulnak. Az óra addig jár, míg az ingarúd a mesgyével érintkezésben marad, és rögtön megáll, mihelyt az ingarúd a mesgyétől eltávolodik. Az óráról tehát leolvashatjuk, hogy az ingarúd mennyi ideig vesztegelt a fém-mesgyével való érintkezésben. A Hipp-féle óra fordított beállításánál az elektromos-áram fordítva éppen akkor szakad meg, mikor az ingarúd a fém-mesgyével érintkezik, és akkor indul meg újból,*

²⁹ Palágyi Menyhért, i. m. 11–12. o.

³⁰ Palágyi szívesen nevezné „*muscularis reactio*”-nak ezt az újfajta reakciófolyamat-fogalmat, de a Wundt-iskola más értelemmel már lefoglalta a terminust. „Így azonban kénytelen vagyok más elnevezést keresni, és e célra talán alkalmasnak találhatik az »*antagonista reactio*« kifejezés, értvén ezalatt az antagonista mozgulatok *reactio* folyamatát.” I. m. 14. o.

mikor az ingarúd a fém-mesgyétől eltávozik. A fordított beállításnál tehát a Hipp-féle óra addig jár, amíg az ingarúd az egyik mesgyétől a másikig leng, úgy, hogy leolvashatjuk róla az ilyen oda- vagy visszalengetés időtartamát.”³¹ Miközben részletesen bemutatja az ingával végezhető különböző méréseket, Palágyi megnevez egy további elkülöníthető, de egyelőre még pontosan nem mérhető fázist: vagyis azt a legkisebb időt, melyre szükségünk van, hogy valamely mozdulatunkat megakaszthassuk. Ezt a szakaszt az izom *fékezési* idejének nevezi, azonban hozzáteszi, hogy ennek méréséhez az ingát még igencsak finomítani szükséges. Viszont az antagonista reakció – időgörbékkel is ábrázolható – hosszabbodásának mérése lehetővé teszi már most például az alany elfáradásának mérését. Palágyi kísérleti eredményének ismertetésében – mint mondja – óvakodik minden „hypotetikus fejtegetéstől”, de egyben utal rá, hogy *van* feltételezése arról a még nyílt és vitás kérdésről, hogy *mi zajlik le* idegrendszerünkben abban az egyelőre hozzáférhetetlenül kicsiny időközben, amikor az egyik izomösszehúzódás már véget ért, de a másik még nem kezdődött meg. „Ha erre a kérdésre világos feleletet tudunk adni, akkor valószínűleg külön meg fogjuk állapíthatni az izomösszehúzódást megelőző motorikus ideghullám időtartamát is.”³²

Ezzel véget ért a Palágyi-féle laboratóriumi kísérlet beszámolójának ismertetése. A készülék további sorsáról egyelőre semmit nem tudni. Az sem ismeretes, hogy a beszámolónak milyen visszhangja támadt.

Mindazonáltal el lehet gondolkodni néhány kérdésen. Van valami szokatlan ebben a kísérletben. Úgy tűnik, mintha az experimentáló filozófus nem csak arra lenne kíváncsi, amit ténylegesen sikerült a mérés számára hozzáférhetővé tenni. Mintha mást keresne. Mintha, amit mérni szeretne, azt nem egyszerűen megismerni és leírni kívánná, hanem az egyre pontosabb mérés által az érzékelhető világ *mögött* remélne felfedezni egy másik, az észlelés számára közvetlenül hozzáférhetetlen valóságot. Ahogy Madáchról írott tanulmányában kifejezte: „A sokáig alvó görög tudomány és művészet föltámadt és e föltámadásban megújódott, átalakult. ...Megmozdult a föld, jobban mondva megmoz-

³¹ I. m. 16. o. (Kiemelés – B. V.)

³² I. m. 16. o.

dult az emberiség elméje és azóta vagy négy századon keresztül folyton mozgásban is maradt. A történetírók ugyan ezt a négy századot sok apró epocháckára osztják, de mi érezzük, hogy az új világtörténeti korszaknak még mindig csak a legelején vagyunk. *A renaissance egyre folyamatosan van négy évszázad óta; ... jelenvalónak érzi a renaissance szellemét ma is minden természettudós az ő kísérletében, minden matematikus az ő műveleteiben, minden bölcsész az ő elmélkedéseiben és minden művész az ő alkotásaiban. Nagyszerű harcz az, melyet az emberi elme folytat, mióta Kopernikus megtörte az érzéki látszatot, mely a földet nyugvónak mutatja. Azóta a tudomány voltaképpen egy nagy feladatot tart szem előtt: meg kell törni minden érzéki látszatot.*"

A természettudósnak az a felelőssége tehát, hogy miközben „folyton az érzéki tapasztalattal van elfoglalva”, ne feledkezze meg „voltaképpen földadatáról: az emberi elme fölszabadításáról a szemfényvesztő érzéki látszatok rabszolgasága alól”.³³

A reakcióingá-írás keletkezésének évtizedében a természettudományos világ óriási meglepetéseket, mondhatni megdöbbenéseket élt át. Farkas Gyula kolozsvári 1907–1908-as tanévnyitó rektori beszédében megfogalmazott gondolatai teljes mértékben egybecsengenek Palágyi meggyőződésével: a problémák mélyén olyan kérdések rejlenek, melyeket „maga a Természet” tesz fel, s melyek, ha sikerül rájuk választ találni, egész tudásterületek átfogó megértésére adnak lehetőséget, hasonlatosan ahhoz, ahogy a klasszikus fizika, mindenekelőtt a mechanika elvei, lehetővé tették a tárgy mélyebb megértését.³⁴ Ám az ekkortájt egymást rohamosan követő események igazolják Palágyinak azt a meggyőződését is, hogy a természettudós az érzéki látszatok leleplezésére irányuló küzdelme során maga is csak fokozatosan érti meg – ha megérti egyáltalán – voltaképpen, mit is fedezett fel.

³³ Palágyi Menyhért, *Madách Imre élete és költészete*, Atheneum, Budapest, 1900, 349. o.

³⁴ Benedek András, „Problématörténeti látásmód és tudásreprezentáció a 19–20. század magyarországi matematikájában és fizikájában”, a Palló Gábor által szerkesztett *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004, 220. o.

Tekintsük át a legfontosabb példákat, amelyek előkészítették a fizika 20. század eleji forradalmát, de még a klasszikus keretek között születtek meg:

A 19. század végén számos fizikai laboratóriumban sokan foglalkoztak az üvegcsővekben légritkítás során bekövetkező látványos fényjelenségek tanulmányozásával. Lénárd Fülöp 1893-ban a vizsgált katódsugarakat vékony alumíniumlemezzel lezárt ablakon keresztül ki is tudta hozni az üvegcsőből. Két évvel később, 1895 októberében Röntgen, aki a Würzburgi Egyetem fizikai laboratóriumában hasonló kísérleteket végzett, észrevette, hogy a légritkított üvegcső körül az ablakon át kijutó katódsugarakon kívül *egy egészen másfajta, ismeretlen sugárzás is jelen van*, amely nagy vastagságú anyagokon is képes csekély veszteséggel áthaladni. Ezt sem Lénárd, sem Hertz nem vette észre, holott az ismeretlen sugárzás már két évvel előbb is szükségszerűen ott volt.³⁵ Ugyanezeket az eseményeket tudásszociológiai és metafizikai háttérük figyelembevételével elemezve másképpen is lehet értelmezni. Palló Gábor például hangsúlyozza, hogy Röntgen *nem* mért pontosabban, mint Lénárd vagy Hertz, hanem bizonyos értelemben *mást* mért, mint ők. Az éterelmélet elkötelezettjeként Hertz és Lénárd a katódsugárzást valamiféle éterhullámzásként értelmezte, s ebből a nézőpontból a Röntgen által detektált sugárzás csak egyik alfaja az éterfizika által megállapítható sugárzásoknak. Röntgen viszont az elektromosság természetét illetően az angol iskola anyagi-korpuszskuláris felfogását vallotta, ezért lényegi különbséget tudott látni az általában vett katódsugárzás és az általa felfedezett – élő szöveten is áthatoló – sugárzás között. Mint ehhez Palló hozzáfűzi, a dilemma még a 20.

³⁵ Bozóky László, „Száz év radiológia”, *Fizikai Szemle* No. 5. (1995), 198. o. Itt szeretnék köszönetet mondani Fehér Mártának és Palló Gábornak, akik felhívták a figyelmet bizonyos, a hagyományos tudománytörténeti elbeszélésmódból adódó bevett, de ma már elfogadhatatlan anakronizmusokra. Lénárd pl. nem vizsgálhatott „gyorsan repülő elektronokat”, hiszen az elektront később fedezték fel. Eötvös pedig nem az ún. „ötödik erőt” kereste, azt majd csak az utódok tehetik.

század tízes éveiben sem volt triviális kérdés.³⁶ Feljegyezték azt is, hogy Röntgen évekig sokszor napokon át ki sem mozdult gondosan elsötétített laboratóriumából. „Napjai egymásba olvadtak, mert nagyon-nagyon szerette volna tudni és bizonyítani, hogy mit is fedezett fel, miért kapta meg a Nobel-díjat 1901-ben. Tudta, hogy több kiváló fizikus is dolgozik ezen a területen, mindenképp szerette volna megelőzni őket. És teltek a hónapok, teltek az évek, míg végre 12 év múlva Friedrich, Laue és Knipping tárták a világ elé eredményeiket. E szerint a röntgensugárzás ugyanolyan sugárzás, mint a szemünkkel látható fénysugárzás, csak sokezerszer nagyobb rezgésszámmal. Az újonnan felfedezett sugárzást Röntgen »X-sugárzásnak« nevezte el.³⁷ Valamivel később, 1905-ben, és ha nem is azért, amiért várta, de Lénárd Fülöp is megkapta a Nobel-díjat. Ünnepi beszédében ezt hangoztatta: „az orrunk elé került, amiről sohasem hittük, hogy látni fogjuk: az anyag nélküli elektromosság, a töltött test nélküli elektromos töltés. Bizonyos értelemben magát az elektromosságot fedeztük fel...”³⁸

A Palágyi korában, tehát az 1895–1906-os időszakban tevékenykedő fizikusok várakozásait figyelve (és akkor még egyetlen szó sem esett korabeli pszichológiai, sőt ESP-jellegű vizsgálódásokról), röviden azt lehet mondani, hogy a komoly tudósok valamennyien az érzéki látszatok mögött meghúzódó rejtett, mélyebb valóság megragadható nyomait keresték. Erre a törekvésre utalt Eötvös Lóránd is, aki 1901-ben, akadémiai elnöki megnyitójában így beszélt saját gravitációs vizsgálatairól és az általa feltalált torziós ingáról: „a kor előítéleteinek és csodaszereinek komtárából előkerestem a varázsvesszőt, s azt nem imádsággal, hanem is ördöngösséggel, hanem a vesszőhöz, melyről a varázs az idők folyamán amúgy is lekopott, jobban illő mechanikai érvelésekkel arra bírtam, hogy feleletet adjon. Az igaz, hogy nem arra kértem, hogy rejtett kincseket mutasson; arra sem, hogy ellenségeimet, ha vannak, jelölje; csak azt kívántam tőle: engedjen bepillantani annak az

³⁶ Palló Gábor, „Lénárd Fülöp ’német metafizikája’”, *Világosság* 4 (1997), 52. o. Palágyi és Lénárd kapcsolatáról lásd ugyanebben a számban Székely László Palágyiról, Lénárdról és Einsteinról szóló tanulmányát. 65–71. o.

³⁷ Bozóky László, i. m. 198. o. (Kiemelés – B. V.)

³⁸ Leonard, *Nobel lecture* – idézi: Palló Gábor, „Lénárd Fülöp ’német metafizikája’”, *Világosság* No. 4 (1997), 116. o.

erőnek rejtélyeibe, amely e földön mindent mozgat, mindennek kijelöli a helyét.”³⁹

1906-ban Eötvös a Budapesten rendezett „Internationale Erdmessung” c. konferencián beszámolt a fiatal munkatársaival, Pekár Gyulával és Fekete Jenővel végzett torziós ingamérésekről. A Göttingeni Királyi Tudós Társaság még ugnebben az évben nemzetközi pályázatot írt ki a következő feltételekkel: „Eötvös egy igen érzékeny módszert adott meg, az anyag tehetetlenségének és gravitációjának az összehasonlítására. Erre való tekintettel, figyelembe véve az elektrodinamika legújabb fejlődését is, valamint a radioaktív anyagok felfedezését, felmerül a tehetetlenség és a gravitáció arányosságára vonatkozó newtoni törvény meglehetősen széles körű vizsgálatának a szükségessége.”⁴⁰

A fizikusvilág szokatlan érdeklődéssel fogadta Eötvösék – mára klasszikusnak tekintett – eredményeit, melyek nem-laboratóriumi körülmények között is hihetetlenül nagy mérési pontossáig igazolták a testek súlyos tömege és tehetetlen tömege ekvivalenciájára vonatkozó alaptételt. Pontosabban: Eötvös és munkatársai a torziós inga segítségével folytatott kísérletei azt bizonyították, hogy a súly és a tömeg 1/200 000 000 pontossáig egyezik, és csak ennél kisebb résszel különbözhet. Az érdeklődésben az elméleti jelentőségen⁴¹ és a fantaszti-

³⁹ Idézi Mátrai Zemplén Jolán – Egyed László, *Eötvös Loránd. A múlt magyar tudósai* sorozat, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970, 78. o. A kísérlet jelentőségéről lásd még Meskó Attila, „Az Eötvös-inga”, *Magyar Tudomány* 1998/7, 783–796. o.

⁴⁰ Fischbach – Bod – N. Ziegler: Marx, „*Ars longa, vita brevis*” – Az Eötvös-kísérlet száz éve”, *Fizikai Szemle* 1992/3, 94. o. A pályázat egyetlen indulójaként, 1909-ben Eötvösék elnyerték a kiírt díjat.

⁴¹ Ismeretes, hogy Einstein, amint erre önéletrajzában hivatkozik, az Eötvös-ingával végzett igen pontos mérések empirikus eredményét tekintette az általános relativitáselmélet egyik kiinduló alapfeltételének. (*Albert Einstein válogatott írásai*, Typotex, Budapest, 2055, 423. o.) Fontos itt megjegyezni, amire Palló Gábor rámutat: Eötvös „gravitációs mérés technikája, talán a newtoni világkép egyik utolsó kiemelkedő teljesítménye (melynek mondanivalója a tehetetlen és súlyos tömeg azonossága) – meglehet, kifejezetten Eötvös szándéka ellenére – már a relativitáselmélet irányába mutatott”. (Palló G., „A recepció és a kreativitás összefüggése a magyarországi tudományban”, a Palló Gábor által szerkesztett *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004, 15. o.)

kusan sokoldalú gyakorlati perspektíván túl, minden bizonnyal szerepet játszott még egy mozzanat. A mérési eredmények ugyanis megengedtek egy olyan rendkívüli horderejű (máig nem igazolt, de nem is cáfolt) feltételezést, hogy az addig ismert erők, a gyenge kölcsönhatások és a hagyományos értelemben vett gravitáció *mellett*, még létezhet egy további gravitációfajta is. Vagyis hogy az addigi leggondosabb mérések hibahatára *alatt* még rejtőzködhet egy – a fizikusok által később „ötödik erő”-ként emlegetett tényező.⁴²

Ebben a kontextusban – úgy vélem – Palágyi elmélete az észtevékenységnek – számunkra érzékelhetetlenül – pulzáló, szaggatott természetéről, egy cseppet sem inkább irracionális, mint mondjuk Röntgen, Lénárd, vagy Eötvös rejtett energiák felfedezésére irányuló kísérlete. Azt pedig, hogy ezt Palágyi maga is így gondolta, mi sem bizonyítja jobban, mint kísérletéről készült beszámolójának bevezetője, mely szerint „A mai kor bölcselője mint az emberi eszmélő erőnek búvára ... teljesen át van hatva attól a tudattól, hogy lehetetlen az emberi érzést, gondolkozást, akaratot, szóval az ember egész szellemi életét valósággal fölfejteti, ha nem törekszünk az idegrendszernek határtalanul bonyolult rostozati szerkezetéről világos anatómiai és szövettani képet nyerni”, és amely így folytatódik: „s egyben azt a rejtélyes energiát, melyet idegenergiának nevezhetünk, a többi energiafajok tudományos rendszerébe beiktatni, azaz velök közös mértékegységre hozni.”⁴³

⁴² A nyolcvanas években fizikusok új formában megismételték Eötvösék klasszikus kísérleteit, ám – mint beszámolnak róla – „azok még öt év múlva sem erősítették az ötödik erő létezését abban a formában, amelyre Eötvös adatai alapján gondolni lehetett. Viszont senki sem talált olyan hibára Eötvös kísérletében, amely a meggyőző korreláció forrása lehetne. Minthogy minden modern kísérlet eltér az eedeti Eötvös-kísérlettől, megmarad annak lehetősége, hogy van valamilyen elméleti modell, amelyben az eredeti kísérletnek egy eddig észre nem vett körülménye rejti a probléma kulcsát: Eötvösék miért láttak egy hatást, miközben az újabbak ilyent nem találhatnak.” Fischbach – Bod – N. Ziegler – Marx, „*Ars longa, vita brevis*” – *Az Eötvös-kísérlet száz éve*”, *Fizikai Szemle* 1992/3, 101. Lásd ehhez még jelen írás 36. lábjegyzetét.

⁴³ Palágyi Menyhért, „A reactio-idő kísérleti elemzése”, különlenyomat a *Klinikai füzetek* 1906. évi decemberi füzetéből, 1906. 2. o.

Az ingáról a tudományfilozófia és a tudománytörténet-írás úgy tartja, hogy az európai újkori tudományos gondolkodás *alappmetaforája*. Attól fogva, hogy az ifjú Galilei felfigyelt az ingamozgás rendkívüli sajátosságaira, az inga mindig a látszatok mögötti rejtett valóság létezésére utalt az újkori európai gondolkodás történetében. Az a felismerés, hogy az ingának – mint rendszernek – különleges, mondhatni, kozmikus tulajdonságai vannak, valami módon mindig a fizika alaptörvényeire irányította a figyelmet. Galileit, aki még pisai egyetemi évei alatt figyelt fel a szélben láncon himbálózó templomi lámpa lengésére, éppen az ingamozgással kapcsolatos felfedezései vezették rá az arisztotelészi mechanika alapelveinek megkérdőjelezésére. T. S. Kuhn számára Galilei inga-megfigyelése a tudományos forradalmak egyik alapparadigmája, hiszen „A legrégebbi időktől kezdve sokan tapasztalták, hogy a kötélre vagy láncra függesztett nehéz test ide-oda leng, míg végül nyugalomba kerül. Az arisztotelianusok szerint, akik azt hitték, hogy a súlyos testet természete hajtja a magasabb helyről az alacsonyabb felé, ahol természetesen nyugalmi állapotba kerül, a lengő test mozgása egyszerűen akadályozott esés. Mivel a lánc visszatartja, csak kerülő mozgással és elég hosszú idő után jut nyugalomba a legalsó ponton. Galilei viszont a lengő testet szemlélve *ingát* látott, azaz olyan testet, amelynek majdnem sikerült ugyanazt a mozgást számtalanszor ismételnie a végtelenségig. És ha már annyi mindent észrevett, megfigyelte az inga egyéb tulajdonságait is, és új dinamikájának legjelentősebb és legeredetibb részei közül jó néhányat éppen e tulajdonságokra épített. Például az inga tulajdonságaiból vezette le kimerítő és cáfolhatatlan érveit, hogy a súly és az esés sebessége független egymástól...”⁴⁴

⁴⁴ Kuhn, Thomas S., *A tudományos forradalmak szerkezete*, Osiris, Budapest, 2000, 126. o. Fehér Márta és Farkas János László között a *Világosság* hasábjain érdekes vita folyt néhány éve, melynek tanulsága az volt, hogy sikerült megfogalmazni: Galilei új, az arisztotelészivel inkommensurábilis súlyfogalmat vezetett be. Vö. Fehér Márta, „Érvelésminták Galilei *Discorsi*-jában”, *Világosság* 1997/7, 20–27. o.; Farkas János László, „Galilei mintasszerű érvelése”, *Világosság* 1 (1998), 50–78. o.; Fehér Márta, „Galilei mintasszerű tévedése”, *Világosság* 1 (1998), 78–82. o. Vö. még: Nola, Robert, „Pendula, Models, Constructivism and Reality”, *Science and Education* 4–5 (2004), 349–377. o.

A nem teljesen arisztotelianus szellemben nevelkedett Galilei zsenialitása nem abban állott – hangsúlyozza Kuhn – hogy pontosabban vagy elfogulatlanabbul figyelte meg a lengő testet, mint arisztotelianus társai, hanem abban, „hogy kiaknázza a középkori paradigmaváltás következtében megnyíló észlelési lehetőségeket”.⁴⁵

Hasonlóképpen, Leon Foucault 1851-es nevezetes inga-demonstrációja olyan bizonyosságot jelentett, amelyről ugyan már senkit nem kellett ekkor meggyőzni, amelynek azonban sikerült lehetővé tennie a Föld tengely körüli forgásának észlelését.

Eötvös azt mondta a maga torziós ingájáról: „Egyszerű, mint Hamlet fuvolája, csak játszani kell tudni rajta, s úgy, mint abból a zenész gyönyörködtető változatokat tud kicsalni, úgy ebből a fizikus a maga nem kisebb gyönyörűségére kiolvashatja a nehézségnek legfinomabb változásait...”⁴⁶ Eötvösnek a századforduló körül folytatott nagy pontosságú inga-kísérletei tehát a gravitációs tér változásait tették az észlelés számára hozzáférhetővé.

Az Eötvös-kísérlettel kapcsolatban a fizikusok világszerte egyetértettek abban, hogy bármi lesz is az új hosszú távú „ötödik erő” utáni kutatás kimenetele, az Eötvös-kísérlet *alapvető módon hozzájárult a természeti erők megértéséhez*. A 20. század eleji magyar tudományos viszonyokat a modernebb fizika fejlődési lehetőségének és alternatíváinak szempontjából áttekintve, Palló Gábor a szokásosnál árnyaltabban jellemezte a helyzetet. Rámutatott: minden pozitív és negatív hatásával együtt⁴⁷ „a magyarországi fizika középpontjában az az Eötvös Loránd állt, aki a szakmában először ért el világszínvonalú eredményeket. Ennek következtében *Eötvös szellemisége és érdeklődési köre messzesemenően*

⁴⁵ Kuhn, Thomas S., *A tudományos forradalmak szerkezete*, Osiris, Budapest, 2000, 126. o.

⁴⁶ Eötvös Loránd, 1901-es akadémiai beszéd.

⁴⁷ Volt ugyanis Eötvös monopolhelyzetének hátránya is: „Furcsamód éppen Eötvös nagy eredménye, klasszikus fizikai gondolkodásmódja és személyiségének súlya akadályozta a ... hőtani, elektromosságtani és hasonló modern eszmék hazai recepcióját.” (Vö. Még Palló Gábor, „Boltzmann Magyarországon: egy meg nem történt eset”, *Világosság* No. 11. (1995). 78. o., Palló Gábor, „A recepció és kreativitás összefüggéséről...” 15. o.)

meghatározta a budapesti tudományegyetem tudományos horizontját: közvetlen munkatársai egytől egyig az inga bűvkörében dolgoztak”⁴⁸.

Mindezek után jó okkal feltételezhetjük azt, hogy Palágyi fejében nem egészen esetlegesen merült fel éppen az inga ötlete, amikor úgy gondolkodott, hogy egy egzakt eszméletlan és egy egzakt idegéletlan egységes tudományos megalapozásában döntő szerepet játszhat a kísérleti mérés. Meggyőződése volt, hogy pontos és alaposan elemzett mérések útján minél több fázisát sikerül kimutatni az emberi reakció-folyamatnak, annál közelebb juthatunk egy *rejtélyes energiának*, az idegenenergiának a felfedezéséhez is. Minden jel szerint Palágyi éppen ennek a találmánynak a segítségével próbált kísérleti úton „a megtévesztő érzéki látszatok” mögé hatolni. Számára a reakcióinga volt az az eszköz, amelynek útján – megfelelő pontosítás és finomítás után – egy eladdig ismeretlen, de a többi energiasajátával közös mértékegységre hozható, azok tudományos rendszerébe beiktatható, *új típusú energiát* remélt majd „*kiexperimentálni*”. A laboratóriumi kronoszkóp tartozékából, az egykori rugóval ellátott billentyűből nem véletlenül lett nála tehát jobbról balra és balról jobbra lengethető *ingarúd*: Az inga bűvöletében élt ő is, aki – ha monográfusa, Solt Hugó nem tévedett – Hunyadi Jenő és König Gyula mellett egykor Eötvös Lorándnak is tanítványa volt.⁴⁹

* * *

„A tudományos laboratóriumban végzett műveletek és mérések eredménye nem *a tapasztalatilag ‘adott’, hanem a ‘nehezen összegyűjtött’*”- mondja Thomas Kuhn. „A tudomány nem foglalkozik valamennyi lehetséges laboratóriumi művelettel. [A tudósok] Ehelyett kiválasztják azokat a műveleteket, amelyek relevánsak a paradigma és a – részben a paradigma által meghatározott – közvetlen tapasztalat kapcsolata tekintetében. Ennek következtében a más paradigmát követő tudósok más konkrét laboratóriumi műveletekhez folyamodnak. Az ingán más méréseket kell végezni, mint az akadályozott esés esetében.”⁵⁰

⁴⁸ Palló Gábor, i. m. 78. o. (Kiemelés – B. V.)

⁴⁹ Solt Hugó, *Palágyi Menyhért bölcsellete*, Pantheon kiadás, Budapest, 1943, 132. o.

⁵⁰ Kuhn, Thomas, S., *A tudományos forradalmak szerkezete*, Osiris, Budapest, 2000, 132. o. (Kiemelés – B. V.)

Hogy Palágyi pszichofiziológiai méréseinek, a reakcióingakísérleteknek volt-e valamilyen folytatása, akadt-e a mesternek olyan követője, aki az általa tanított laboratóriumi műveletekhez folyamodva dolgozott, azt további kutatásoknak kell még majd kideríteniük.

Érdekes lenne tudni azt is, hogy a mai kognitív tudomány művelői számára vajon mondanak-e valamit a Palágyi által felvetett régi kérdések, módszertani javaslatok, mérési eredmények illetve a belőlük kiolvasható rejtett hipotézisek. Pléh Csaba áttekintését követve, mindenesetre úgy tűnik: napjaink kognitív tudománya örökölt a pszichofiziológia és idegtudomány klasszikus elméletéből jó néhány olyan máig megoldatlan problémát, melyet annak idején már Palágyi is szóvá tett. „Minden, ami fontos az emberi megismerésben, a 100 millisecundumos határ *után* történik; ennyi idő kell ugyanis ahhoz, hogy fölismerjük a nagymamát” – idézi például Pléh Csaba a Herbert Simonnak tulajdonított mondást, annak érzékeltetésére, hogy mennyire központi jelentőségű a kognitív folyamatok sebességének kérdése. Ismeretes, teszi hozzá, hogy ezzel a klasszikus fölfogással szembehelyezkednek az „új fiúk”, mondván, hogy szinte minden, ami izgalmas az emberi megismerésben, a 100 msec-os határ *alatt* történik (ti. „azelőtt, hogy felismerném a nagymamát”). „A mai [kognitív] kutatás izgalmas kérdése – mutat rá végül Pléh Csaba – az, hogy akár a látásban, (pl. arcok felismerésében), akár a nyelvben (pl. szavak felismerésében), mi biztosítja ezt a *gyorsaságot*. Mi történik a 100–200 ms-ig, ami ilyen gyors kiválasztást tesz lehetővé? A klasszikus elmélet ezzel nem tud mit kezdeni.”⁵¹

Palágyi Menyhért munkásságának eddig megismert egészét tekintve azt remélem, hogy a reakcióingával kapcsolatos elképzeléseire is érvényes lehet az, amit Ortway Rudolf még 1916-ban írt Einstein könyvéről: „Kétségtelen, hogy eddig az elmélet nem nagyon számos tapasztalatilag ellenőrizhető következtetésre vezetett. De másrészt gondolatmenetei oly eredetiek, oly távolálló jelenségeket hoz szoros kapcsolatba, ismert törvényeket oly meglepő világításban mutat be,

⁵¹ Pléh Csaba: *Bevezetés a megismeréstudományba*, Typotex, Budapest, 1998, 73–74. o.

hogy érdeklődésre akkor is számot tarthat, ha talán tartalma lényeges módosításra is fog szorulni.”⁵²

Irodalom

- Benedek, András, „Problématörténeti látásmód és tudásrepresentáció a 19–20. század magyarországi matematikájában és fizikájában”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Palló Gábor által szerkesztett *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig* c. kötetben, Áron kiadó, Budapest, 2004.
- Békés, Vera, *A hiányzó paradigma*, Latin Betűk kiadó, Debrecen, 1997.
- Békés, Vera, „Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Békés Vera által szerkesztett *A kreativitás mintázatai* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest, 2004.
- Békés, Vera, „A ’konstruktív pesszimizmus’ forrásvidéke – A magyar tudományos műhelyek ’utolsó polihisztorai’ és ’titkos klasszikusai’ a 20. század első felében”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Békés Vera által szerkesztett *A kreativitás mintázatai* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest, 2004.
- Bogdanov, Edit, „Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában – Palágyi képzőművészeti esztétikája”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Békés Vera által szerkesztett *A kreativitás mintázatai* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest, 2004, 94–130. o.
- Bozóky, László, „Száz év radiológia”, *Fizikai Szemle* No. 5. 1995, 189. o.

⁵² Ortway Rudolf, „Albert Einstein: Az általános relativitáselméletének alapvonalai”, a Gazda István által szerkesztett *Einstein és a magyarok* c. összeállításban, Budapest, Akadémiai kiadó, 2005, 78. o. (Eredeti megjelenés: *Mathematikai és Fizikai lapok* 25 (1916), 154. o.)

- Dettelbach, M., „Humboldtian Science”, a Jardin, Secord és Spary által szerkesztett *Cultures of Natural History* c. kötetben, Cambridge University Press, c. kötetben. 1996.
- Einstein, Albert, *Válogatott írásai*, válogatta és az előszót írta Székely László, Typotex Kiadó, Budapest, 2005.
- Farkas János László, „Galilei mintaszerű érvelése”, *Világosság* No.1. 1998, 50-78. o.
- Fehér, Márta, „Érvelésminták Galilei *Discorsi*-jában”, *Világosság* No. 7. 1997, 20-27. o.
- Fehér, Márta, „Galilei mintaszerű tévedése”, *Világosság* No.1.1998, 78-82. o.
- Fischbach, E. – Bod, László – Nárayné Ziegler Mária – Marx, György: „*‘Ars longa, vita brevis’ – Az Eötvös-kísérlet száz éve*”, *Fizikai Szemle* 1992/3, 94-101. o.
- Fodor, Katalin – Kós, Béla, „Lechner Károly, a ‘psychophisiológia’ kolozsvári művelője”, a Kiss György által szerkesztett *Pszichológia Magyarországon* c. kötetben, Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár, 1995, 20-31. o.
- Gábos, Zoltán, „Az erdélyi fizikusok hozzájárulása a magyar tudományhoz”, *Fizikai Szemle* No. 4. 2000, 117. o.
- Gazda, István, „Einstein és a magyarok. Összeállítás”, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005.
- Gecsei, Kolos, *Palágyi Menyhért levelei – az OTKA T030299 sz. kutatásának keretében összeállított kézirat*, MTA Filozófiai Kutatóintézet, 2000.
- Illy, József, „Az általános relativitáselmélet megszületése”, *Fizikai Szemle* Vol.26., No. 8. 1976, 301-302. o.
- Karádi, Éva, „A magyar szellemtudományi iskola mint európai áramlatok felvevője és elindítója”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Békés Vera által szerkesztett *A kreativitás mintázatai* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest, 2004
- Laczkó, Sándor, „A magyar filozófiai műnyelv kialakulása Apáczaitól a 19-20. század fordulójáig”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Mester Béla és Perecz László által szerkesztett *Közelítések a magyar filozófia történetéhez* c. kötetében, Áron Kiadó, Budapest, 2004.

- Lafferton, Emese, „A magántéboldától az egyetemi katedráig”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Békés Vera által szerkesztett *A kreativitás mintázatai* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest, 2004.
- Mátrai Zemplén Jolán – Egyed László: Eötvös Loránd. *A múlt magyar tudósai* sorozat Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970.
- Meskó Attila: Az Eötvös-inga. *Magyar Tudomány* 1998/7, 783–796.
- Nagy, Edit, *Áramló tér és álló idő – gubancokkal*, Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003.
- Nola, Robert, „Pendula, Models, Constructivism and Reality”, *Science and Education*, Vol.13, No 4–5, July. 2004, 349–377. o.
- Nyíri, Kristóf, „From Palágyi to Wittgenstein: Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication”, a J. C. Nyíri és P. Fleissner által szerkesztett *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking*, Vol. 1: *Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments* c. kötetben, Innsbruck – Wien: Studien Verlag / Budapest: Áron Kiadó, 1999, 1–11. o.
- Palágyi, Menyhért, *Madách Imre élete és költészete*, Atheneum kiadás, Budapest, 1900. *
- Palágyi, Menyhért, „A tér és idő új elmélete”, *Atheneum* 10. No.4., 1901, 533–549. o.
- Palágyi, Menyhért, „A reactio-idő kísérleti elemzése”, különnyomat a *Klinikai Füzetek* 1906. évi decemberi füzetéből, Brózsá Ottó könyvnyomdája, Budapest. 1906.
- Palágyi, Melchior, *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*, Leipzig, 1901.
- Palló, Gábor, „Boltzmann Magyarországon: egy meg nem történt eset”, *Világosság*, 11., 1991, 168–178. o.
- Palló, Gábor, „Lénárd Fülöp ’német fizikája’”, *Világosság* 4. 1997, 51–65. o.
- Percz, László, *A pozitivizmustól a szellemtörténetig*, Osiris – Gondolat, Budapest, 1998.
- Pléh, Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, Typotex, Budapest, 1998.
- Pléh, Csaba, *A lélektan története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Pléh, Csaba, *Hagyomány és újítás a pszichológiában*, Balassi Kiadó, Budapest, 1998. (Második kiadás: Osiris, Budapest, 2000.)

- Palló Gábor, „A recepció és a kreativitás összefüggése a magyarországi tudományban”, a „Recepció és a kreativitás” sorozat Palló Gábor által szerkesztett *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig* c. kötetében, Áron Kiadó, Budapest, 2004.
- Solt, Hugó, *Palágyi Menyhért bölcselete*, Budapest, Pantheon Kiadás, 1943.
- Székely, László, „Filozófiai és fizikai tér-idő – (Palágyi Menyhért tér-idő elmélete és az Einstein – Minkowski-féle relativitáselmélet)”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXVIII.évfolyam 3–4., 1994, 323–343. o.
- Székely, László, „Palágyi, Lénárd és Einstein”, *Világosság* 97/4. 1997, 65–71. o.
- Székely, László, „Konkoly-Thege Miklós és Fényi Gyula – A magyarországi csillagászat újjászületése a 19. század végén”, a „Recepció és kreativitás” sorozat Palló Gábor által szerkesztett *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig* c. kötetében, Áron kiadó, Budapest.2004.
- Tardos Krenner, Viktor, „Emlékezésem Palágyi Menyhéltre”, *Nyugat* II. 17. és 23. Füzet, 1924.

Abstract

Melchior Palágyi, the outstanding Hungarian philosopher, a person of encyclopaedic learning, worked as a 'Privatdozent' at the University of Kolozsvár in 1905.

Besides giving lectures there on the philosophy of the natural sciences and on theory of literature, he conducted experiments at the Physiological Laboratory of the Medical School, inventing, in fact, a new instrument for the measurement of reaction time, which he called a „reaction pendulum”. In this paper I wish to outline the intellectual setting in which these experiments were conceived and try to identify the aims and assumptions underlying the experiments carried

out by Palágyi, a polihistor entranced by the theoretical implications of the pendulum devised, and the experiments carried out, by his former tutor, Loránd Eötvös

My chief aim in this paper is to outline the broadly-conceived historical context of assumptions and expectations entertained in contemporary scientific circles as well as the more deeply rooted convictions which were part of contemporary *Weltanschauung*, a background of beliefs against which the idea of a reaction pendulum came to be embraced. I wish also to indicate the symbolic role of the pendulum in the history of European scientific thought.

SZAVAKTÓL KÉPEKIG: A TUDOMÁNY ÚJ EGYSÉGE

NYÍRI KRISTÓF

A kommunikáció technológiáinak változásai a történelem során újra meg újra változásokat eredményeztek a tudomány természetében. Jeleseül a könyvnyomtatás – a sajátos európai viszonyok közepette – döntő szerepet játszott a modern tudomány kialakulásában. A nyomtatott szövegekhez, kisebb vagy nagyobb mértékben, gyakran járultak diagramok és képek; ám – néhány látványos kivételtől eltekintve – mindig a szöveg uralkodott a kép felett. A lineáris szöveg logikája szigorú érvelést tett lehetővé, ugyanakkor a tudományon belül nemcsak szakosodáshoz, de túlzott elkülönülésekhez is vezetett. A filozófus és szociológus Otto Neurath, a Bécsi Kör egyik vezető tagja, az elsők között képviselte ama nézetet, miszerint valamilyen *képi nyelv* segítségével a tudomány új egysége volna elérhető. Jelen vázlatomban kísérletet teszek annak érzékeltetésére, hogy a számítógépes grafika széles körű alkalmazása és a multimediális számítógépes hálózatok térhódítása elhozhatja Neurath látomásának beteljesülését.

Két korábbi előadásomra támaszkodom. Az elsőben azt az álláspontot képviseltem, hogy „az egységes tudomány gondolata a tizenhatodik és tizenhetedik században, egyetlen tovatűnő történelmi

pillanatig, valós eszmény. Előtte alaptalan volt; utána elérhetetlen.”¹ A digitális kor eljövetelével azonban, jeleztem, felfigyelhetünk

az elektronikusan közvetített kommunikációban rejlő olyan lehetőségekre, amelyek a szétforgácsolódás iránya ellen hatnak[:] ... Ama összetett információ, amely a lineáris szöveg formájába öntve immár megragadhatatlan lehet valamely átfogó képletben, adott esetben könnyűszerrel befogadható egyetlen pillantással vagy egyetlen harmóniában, ha a képek vagy hangok közege által hordozott. Másodszor: Nyomatott szövegeket, elektronikus változataikkal kiegészítve, alaposabban és átfogóbban tanulmányozhatunk, mint amikor csupán papíron hozzáférhetők. Midőn a hypertext, a multimédia és a hálózat hozzáadódik a nyomtatott könyvhöz, megnő annak lehetősége, hogy a tudásról egyfajta áttekintést szerezzünk, hogy megőrizzük viszonylagos egységét.²

Második előadásomban, melyet egy 2000-ben rendezett konferencián³ tartottam, már jóval kisebb hangsúlyt helyeztem a nyomtatott szövegre. Három érvet fogalmaztam meg:

Mindhárom összefügg az elmélet és gyakorlat közötti folyamatosság újbóli megerősödésével a hálózott digitális kultúra hajnalán. Először: amikor az alap kutatásokhoz viszonyítva megnő az alkalmazott kutatások súlya, a

¹ „Electronic Networking and the Unity of Knowledge”, a Stephanie Kenna és Seamus Ross által szerkesztett *Networking in the Humanities* c. kötetben, London: Bowker-Saur, 1995. Az előadás magyar változata „Hálózat és tudásegész” címmel jelent meg a Sándor Iván és mások által szerkesztett *A századvég szellemi körképe* c. kötetben, Pécs: Jelenkor Kiadó, 1995, az idézett helyhez lásd a 120. oldalt.

² *A századvég szellemi körképe*, 131. o.

³ *Information Society, Interdisciplinarity, and the Future of the Humanities*, az MTA Filozófiai Kutatóintézete által 2000. nov. 4-én szervezett tudományos ülés, lásd http://www.fil.hu/highlights/tudnap_2000.htm. Ezen a konferencián előadást tartott Pléh Csaba is, „Types of Knowledge and the Status of the Humanities: Creating and Maintaining Knowledge” címmel. Itt szeretném szeretném megköszönni azt az egyedülállóan értékes együttműködést és támogatást, amellyel tudományos és tudományszervezői munkámat Pléh Csaba sok-sok éven át megtisztelte és segítette.

diszciplináris széttagoltság képe helyett a mindennapi élet koherenciájának élménye válik meghatározóvá. Másodszor: a számítógép közegében elvont számítás és konkrét kísérlet közelebb kerülnek egymáshoz; az egyes elméleteket a virtuális térben egyneműsödő különböző készségek immár kevésbé választják el egymástól. ... Harmadszor: a digitalizáció következtében szöveg és *kép* a korábbiaknál sokkal szorosabb kapcsolatba lép egymással. S a képek segítségével ... könnyebben adható át gyakorlati tudás, mint szövegek segítségével. Ezen körülmény folytán, valamint ama tény folytán, hogy az internet közegében a diszciplináris elzárkózás nehezen tartható fenn, az egységes tudomány perspektívája ma jóval kevésbé illuzórikus, mint néhány évtizeddel ezelőtt volt.⁴

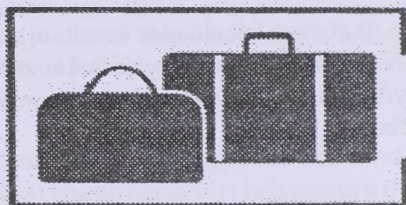
Hadd tekintsem itt át ezen két előadás érveit, új szálakat is szőve a gondolatmenetbe. Néhány olyan megfigyeléssel kezdem, amely a képi kommunikáció helyére vonatkozik az egységes tudomány Neurath által megálmodott tervében.

Neurath enciklopédiája

Az 1920-as évektől az 1940-es évekig, először Bécsben, később Hágában és végül Londonban, Neurath és munkatársai egyfajta *ikonikus nyelv* megteremtésén dolgoztak, amelyet az 1930-as évek közepe tájától a „tipografikus képi nevelés nemzetközi rendszerének” neveztek („International System Of TYpographic Picture Education”, rövidítve: *isotype*). Az isotype program keretében kidolgozott ikonok modellként szolgáltak ama nemzetközi képi jelek számára, amelyekkel ma naponta találkozhatunk repülőtereken és pályaudvarokon. Ám Neurath eredetileg jóval becsvágyóbb célt tűzött maga elé: a *tudományos vizualizáció* programját. *International Picture Language* c. könyvecskéje bevezető jegyzetében arról beszél, hogy „a tudomány kijelentéseit

⁴ Nyíri Kristóf, „Szavak, képek, tudásegész”, *Világosság* 2001/7–9, 8. sk. o.

Csomagok leadása



Csomagok kiadása

(Neurath, *International Picture Language*)

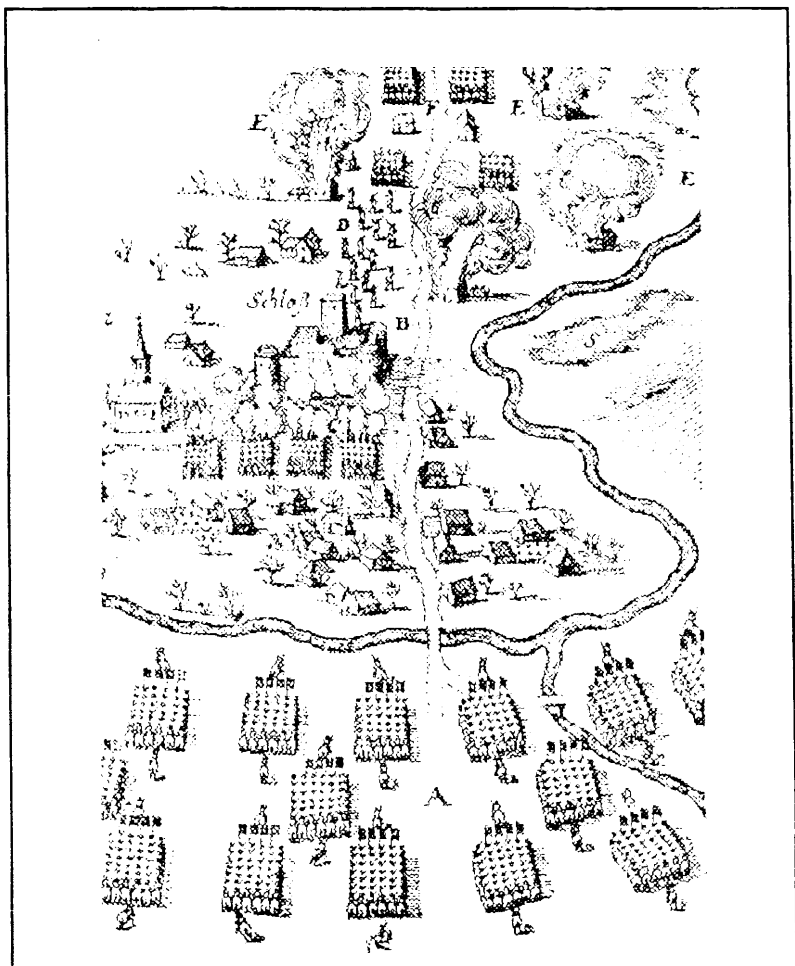
képekbe kell fordítanunk”,⁵ és nem pusztán „a tudás valamely speciális ágával foglalkozó tankönyvet” tervezget, hanem éppenséggel egyfajta *enciklopédiát*. „Az ISOTYPE képnyelv”, írja, „kisegítő nyelvként volna használható a közös tudás nemzetközi enciklopédiájában. Egy ilyen enciklopédia megalkotása korunk feladata lesz.”⁶ Ahogyan a „Kőbe vésett mintáktól és az Orbis Pictustól az Isotype Enciklopédiáig” című alfejezetben fogalmaz:

⁵ Otto Neurath, *International Picture Language*, London: 1936 (újraNyomtatva: University of Reading: Dept. of Typography & Graphic Communication, 1980), 8. o.

⁶ Uo., 65. o.

A mai Európában a képi nevelés eszméje mindössze 300 éves. Előtte nem volt nagyon sok kapcsolat szavak és képek között. Ama idők könyveinek és gondolatainak kevés köztük volt a tapasztalathoz... Későbbi időkben a szavak és képek közötti viszony világosabbá vált, a tudomány fejlődésével kapcsolatban. – Comenius Orbis Pictus-a képekkel illusztrált nagyszámú, több különböző nyelven felsorolt szót és nevet. ... A fekete-fehér nyomtatás feltalálása új lökést adott mindenféle a széles közönségnek szánt írásnak és ábrázolásnak. ... A munka egyik speciális ága katonai állomások és csaták képeinek készítése volt, ezeken a katonai egységek elrendezésének módja nagyon hasonlít az ISOTYPE rendszerre. ... Leibniz írásaiban azzal az eszmével találkozunk, hogy a képkészítésnek a tudomány segítségével kell történnie. Vágya egy „atlas universalis”készítése volt, enciklopédiával összekapcsolva. A Francia Enciklopédia nagy anyagot adott és sok képet, de közöttük csak laza kapcsolat volt.⁷

⁷ Uo. 106. skk. o.



(Neurath, *International Picture Language*)

S itt következik azután a döntő bekezdés:

Ebben az időben egy nemzetközi enciklopédia eszméje újra előtérbe kerül. ... Az enciklopédia egyetlen nyelvet fog használni minden tudomány számára, kiiktat minden érzelmet – minden a helyesre vagy rosszra vonatkozó szót – a tudomány leírásából, a lehető legkevesebb dolga lesz bármely homályos szóval vagy jellel, egyetlen képnnyelvet fog használni. Ezen új enciklopédiának, mely csupán kiegészítése más enciklopédiáknak, az a célja, hogy minden ember számára a tudás közös kiindulási pontját adja, hogy egyetlen egységes tudományt hozzon létre, kapcsolatot alkotva a szaktudományok között és egytűvé helyezve a különböző nemzetek munkáját, hogy egyszerű és világos leírást adjon mindenről szilárd alapként gondolataink és tetteink számára, és hogy teljes mértékben tudatosítsa bennünk azokat a körülményeket, amelyekben élünk. Ez az enciklopédia folyamatosan növekedni fog, amint a társadalom, a tudomány és a nyelv maga is. Amit az érvelés tudománya tett azért, hogy lehetővé tegye a tudományok ilyen egységesítését és hogy egyetlen szónnyelvet adjon az összes szaktudománynak, az ISOTYPE rendszer megtette azért, hogy lehetővé tegyen egyetlen képnnyelvet, amely hasonló módon segítséget fog adni minden szaktudomány szeme számára és minden nemzet tagjai számára.⁸

A tervezés és előállítás ama kezdetleges eszközei, amelyekkel Neurath és csapata rendelkeztek, nyilvánvalóan kizárták ilyen emelkedett célok elérését. A szándék és megvalósulás közötti kiáltó különbség azonban nem feledtetheti, hogy filozófiai szempontból Neurath programja nem volt teljesen légből kapott; és mindenképpen szervesen nőtt ki a Bécsi Kör logikai empirizmusának Neurath-féle specifikus irányzatából. Az *International Picture Language* „Basic English” nyelven íródott, vagyis az angol egy radikálisan elszegényített változatában, melyet C. K. Ogden alakított ki, Wittgenstein *Tractatus*-ának fordítója – amely munka persze maga is erősen összpontosított a nyelv egyszerűségének és képi aspektusainak kérdéseire. Mármost jelentőségteljes, hogy Neurath alapvető hasonlóságot lát egyfelől az ikonikus kommunikáció és másfelől a Basic English között. Ahogyan írja:

⁸ Uo., 110. sk. o.

egy képnyelv alkalmazásai sokkal korlátozottabbak, mint a szokásos nyelvekéi. A képnyelv nem alkalmas eszmecserére, érzések kifejezésére, parancsok megfogalmazására, stb. Nem versenyez a szokásos nyelvekkel; szűk korlátai közötti segítség. De ugyanúgy, ahogyan a Basic English világos gondolkodásra tanít – mivel az értelem nélküli kijelentéseket a Basic kevésbé erőlteti ránk, mint a szokásos nyelvek, amelyek tele vannak (a tudomány számára) értelmetlen szavakkal – úgy a képnyelv világos gondolkodásra tanít – korlátainál fogva.⁹

| British | LIST OF PAGES | PAGE |
|---------------|--|------|
| American | NOTE | 7 |
| Scientific | THE QUESTION OF AN INTERNATIONAL LANGUAGE | 13 |
| International | ISOTYPE AS A MEDICINE LANGUAGE | 17 |
| Commercial | EDUCATION BY THE EYE | 29 |
| | THE CHIEF POINTS OF THE ISOTYPE SYSTEM | 27 |
| | THE SIGNS | 32 |
| | PUTTING SIGNS TOGETHER | 50 |
| | GROUPING PICTURES WITH OTHER THINGS | 65 |
| | SOME SPECIAL RULES FOR NUMBER FACT PICTURES | 73 |
| | AMOUNT PICTURES IN THE LANGUAGE OF GEOMETRY | 90 |
| | FROM DESIGNS IN STONE AND THE ORNIS PICTUS TO THE ISOTYPE ENCYCLOPEDIA | 104 |
| | SOME VIEWS ON ISOTYPE | 112 |
| | WRITINGS ON ISOTYPE BY OTTO NEURATH AND HIS INSTITUTES | 116 |

"One indicated for development of the hundred years between 1880 and 1900 was the way in which Basic English became in that short time the common language for two different nations. . . . By 1900 almost everyone was able to make use of signs for talking and writing."—H. G. Wells.

Put into Basic from *The Shape of Things to Come*

Printed in Great Britain by
R. S. SILVER, CAMBRIDGE

Ezen bekezdés üzenetét összehasonlíthatjuk három másik Neurath által megfogalmazott kijelentéssel. Az elsőt „Protokollsátze” című klasszikus tanulmánya tartalmazza,¹⁰ ahol így ír: „Einstein valahogy még kifejezhető a bantu nyelv eszközeivel, de Heidegger nem, hacsak nem

⁹ Uo., 20. skk. o.

¹⁰ Publikálva a Bécsi Kör folyóiratában, az *Erkenntnis*-ben, 1932/33-ban.

vezetjük be a német nyelvvel szemben elkövetett visszaéléseket a bantu nyelvbe is.”¹¹ Másodiknak hadd idézzek egy formulát *Einheitswissenschaft und Psychologie* című, nagyjából ugyanekkor készült munkájából: „A metafizikai kifejezések elválasztanak – a tudományos kifejezések összekapcsolnak.”¹² Harmadikként egy mondat, a Basic English nehézkes stílusában, az *International Picture Language*-ből: „A szavak elválasztanak, a képek összekapcsolnak.” Neurath üzenete egyértelmű: a világos gondolatok egyszerű nyelven fejezhetők ki, az egyszerű nyelv pedig képekké fordítható le. Az egységes tudomány lehetségessé válik, amint a tudomány nyelvét megtisztítottuk a metafizikai terminusoktól; és bármi, amit az egységes tudomány keretében ki kell fejeznünk, képnnyelven közölhető.

1938-ban megjelent az *International Encyclopedia of Unified Science* első száma, Neurath, Rudolf Carnap és Charles Morris szerkesztésében. A bevezető tanulmányt – „Unified Science as Encyclopedic Integration” – Neurath írta. Ebben a tudományos vizualizáció eszméjére csupán rövid utalás történt.¹³ Jelen vázlatom szempontjából viszont igencsak fontos az az esszé, amelyet Dewey tett közzé ugyanabban a számban. Mint Dewey fogalmazott:

a tudományos módszer nem szorítkozik a tudósokra. A tudásnak és eszméknek utóbbiak munkájának termékeként létrejött foglalatok olyan módszer gyümölcse, amelyet mindazon személyek szélesebb köre követ, akik a közös környezet tárgyival és erőivel értelmesen és nyitottan bánnak.

¹¹ Itt Fehér Márta magyar fordítása alapján idézve („Protokolltétel”), az Altrichter Ferenc által szerkesztett *A Bécsi Kör filozófiája* c. kötetből, Budapest: Gondolat Kiadó, 247. o.

¹² „Metaphysische Termini trennen – wissenschaftliche Termini verbinden” (Otto Neurath, *Einheitswissenschaft und Psychologie*, Vienna: Gerold & Co., 1933, újranyomtatva a Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* c. kötetben, szerk. Rudolf Haller és Heiner Rutte, Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, 1981, 2. köt., 610. o.).

¹³ „Reménykedünk”, jegyezte meg Neurath, „egy Atlasz mint *Isotype Tezaurusz* kidolgozhatóságában, amely fontos tényeket vizuális segédeszközök révén mutatna.” (*International Encyclopedia of Unified Science*, I. köt., 1. sz., Chicago: The University of Chicago Press, 1938, 25. o. Neurath *International Picture Language*-jére jegyzet utal a 27. o.-n.)

Specializált értelmében a tudomány a mindennapi műveletek finomítása – olykor nagyon szakmai finomítása. Nyelvének és procedúráinak szakmai volta dacára valódi jelentése csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük kapcsolatát azon attitűdökkel és eljárásokkal, amelyeket minden értelmesen tevékenykedő személy használni képes.¹⁴

Amihez még hozzátette:

Kevesen mondanák, hogy a mérnökök kívül esnek a tudomány tartományán, s ama kevesek ítéletüket a „tisztá” tudománynak nevezett valami és az „alkalmazott” tudománynak nevezett másvalami közötti igen kétes megkülönböztetésre alapoznák. ... A tiszta tudomány nem alkalmazza magát automatikusan; az alkalmazás olyan módszerek használata révén történik, amelyeket önkényesen különböztetnek meg a laboratóriumban vagy az obszervatóriumban igénybe vettekől. És a mérnököt azért említem, mert ha egyszer őt befogadjuk, akkor nem zárhatjuk ki a farmert, a műszerészt és a sofőrt, amennyiben ezek az emberek azt, amit tenniük kell, az eszközök értelmes megválasztásával és az eszközöknek a célokhoz történő értelmes igazításával teszik, nem pedig szokásra és találgatásra hagyatkozva.¹⁵

¹⁴ John Dewey, „Unity of Science As a Social Problem”, uo., 29. sk. o. – Nem kellett pragmatista filozófusnak lenni ahhoz, hogy valaki elfogadja a tudományos gondolkodás és a mindennapi gondolkodás közötti folytonosság eszméjét. *Imagery in Scientific Thought: Creating 20th-Century Physics* c. könyvében Arthur I. Miller Albert Einsteint idézi, aki 1934-ben így írt: „A tudomány egésze nem más, mint finomított mindennapi gondolkodás. Ezért van az, hogy a fizikus kritikai gondolkodása semmiképpen sem korlátozódhat a maga specifikus területe fogalmainak vizsgálatára. Ha haladni akar, akkor ama sokkal nehezebb problémával, a mindennapi gondolkodás természete elemzésének problémájával is kritikailag kell foglalkoznia (Boston: Birkhäuser, 1984, 13. o.).

¹⁵ Dewey, i. m. 30. o.

Szövegek és a tudomány fragmentálódása

„Electronic Networking and the Unity of Knowledge” című előadásomban, melynek néhány bekezdését¹⁶ jelen alponban többé-kevésbé szó szerint megismétlem, emlékeztettem arra, hogy mindaddig, amíg a könyveket kézzel másolták, azaz a könyvnyomtatás korát megelőzően, a meglévő irodalom átfogó koherenciája elképzelhetetlen lett volna, hiszen még ugyanannak a műnek a kópiái is egyre inkább eltértek egymástól. A szövegekbe kommentárok vegyültek, ha a másolást szakértő tudós végezte, és hibák kerültek, ha a másoló nem-szakember írástudó volt. A szerzőség fogalma elmosódott maradt. Ehhez képest a nyomtatással azonos példányok ezreit lehetett előállítani; a hibák száma minden kiadással egyre kisebb lett; a tudósok közössége egész Európában ugyanazokkal a szövegekkel dolgozott, fokozatosan megteremtve a kategóriák, nevek, a történeti idő és a földrajzi tér szilárd keretét; a leírások, felismerések, felfedezések egymással egyre inkább összehasonlíthatóvá, a térképek, diagramok, számadatok és számítások reprodukálhatóvá váltak; kibontakozott az egységes tudás újkori eszménye.

Minden kor érzi persze annak szükségét, hogy a társadalom által birtokolt tudást egytűvé gyűjtse. A könyvtárakban az ismeretek dokumentumait fizikailag halmozzák fel, elvben hozzáférést engedve mindahhoz, amit tudni lehet. Ezzel szemben az enciklopédiák a tudás lepárolt, átfogó leírását nyújtják. Mint Bolter megjegyzi, az enciklopédiák iránti igény akkor válik különösen erőssé, amikor a kor rendelkezésére álló információ túlon túl szegényes vagy túlon túl bőséges.¹⁷ Az utóbbi eset állt fenn a késői antikvitásban és azután ismét a tizenkettedik századot követően, és persze a könyvnyomtatás feltalálása óta folyamatosan. Mind a könyvtárak, mind az enciklopédiák azzal a feladattal találják magukat szemben, hogy ne csak előadják, de szervezzék is az információt, s ez a feladat a tudás fokozódó komplexitásával egyre nehezebbé válik. A korai enciklopédiák

¹⁶ Lásd „Hálózat és tudásegész”, 120. skk. o.

¹⁷ Jay David Bolter, *Writing Space: The Computer, Hypertext, and the History of Writing*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991, 89. o.

viszonylag egyszerű és általánosan elfogadott mitológiai, teológiai vagy művelődési mintázatokra hagyatkozhattak. Így Martianus Capella enciklopédiája a hét szabad művészet szerkezete mentén szerveződött; Vincent de Beauvais műve a teremtés hat napja mentén, és ezt a módszert alkalmazta Thomas de Cantimpré is, akinek *De naturis rerum*-ja alapjául szolgált Megenbergi Konrád 1350-ben összeállított – igen sikeres – *Buch der Natur*-jának. Konrád így kezdi munkáját: „Got beschuof den menschen an dem sehsten tag nâch andern crêatûren und hât in beschaffen alsô, daz seins wesens stûk und seins leibes gelider sint gesetzet nâch dem satz der ganzen werlt”, az ember bizonyos elvek tekintetében osztozik más teremtményekkel, mivel ama elvek már szerepet játszottak a teremtés korábbi szakaszaiban is.¹⁸ Konrád leírásai az emberi test részeitől a csillagok járásán át az ehető gyümölcsökig és a terhesség jeleiig terjednek. Tényleges tájékozottság vagy szakértelem ilyen leírások alapján aligha volt nyerhető; a Megenberg által kínált tudás olvasói számára kelthette ugyan a koherens vezérfonal benyomását, valójában azonban nem volt az. Az egységes tudásegészbe – Isten elméjébe, a Teremtés könyvébe, a természet könyvébe – vetett hit a középkor során mindvégig eleven volt; Descartes-nál és Leibniznél a tizenhetedik században vagy Bolzanónál a tizenkilencedikben csupán új megfogalmazást nyert. Ám a nyomtatott könyv korát megelőzően a feltételek egyszerűen nem voltak adottak ahhoz, hogy felépüljön az eszmék valamely egységes kerete. A tizennyolcadik századra pedig a túlnyomó többség számára világossá vált, hogy a tudás rohamosan növekvő világa ama keretbe immár nem beilleszthető.¹⁹ *Advancement of*

¹⁸ Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur*, szerk. F. Pfeiffer, Stuttgart: Karl Aue, 1861, 3. o.

¹⁹ Meyrowitz más magyarázatot kínál ama tény értelmezésére, hogy „the spread of print supports compartmentalization and specialization”. A könyvnyomtatás a korcsoportok szerint megosztott iskolához vezetett. Ám amit az „olvasási képességek közötti megkülönböztetés” eredményez, tudnillik „az olvasási komplexitás különböző szintjei”, az nem más, mint „az információknak – és az embereknek – látszólag természetes módon való szegmentálása. Minden szakterület kifejleszti a maga 'bevezető' szövegeit, amelyeket el kell olvasnunk, mielőtt a 'haladottabb' szövegekig eljuthatnánk. ... A szövegek fokozatokba sorolása sorompót állít azok elé, akik átkalandoznának egyik szakterületről a

Learning című munkájában (1605) Bacon áttekintést adhatott kora ismereteiről, rámutatva a fehér foltokra, tanácsokkal és útmutatásokkal szolgálva azok megszüntetését illetően. Alig száz évvel később Fontenelle a Francia Akadémia kutatási eredményeinek kiadását azzal vezeti be, hogy ama eredmények „egymástól elszakított és független részletek”. Ugyan hozzáteszi, hogy egy napon még egységes egésszé állhatnak össze. „A különálló igazságok”, írja, „mihelyt már elég sok van belőlük, oly hevesen kínálják fel a szellemnek kapcsolatukat és kölcsönös függőségüket, hogy úgy tetszik, ha majd erővel elszakítanánk őket egymástól, igyekeznének természetüknél fogva újra egyesülni.”²⁰ Újabb ötven év, és d'Alembert, az *Enciklopédia* elé írt elvi munkájában, elveti a tudományok egyértelmű szintézisének eszméjét. Az egyes területekről mintegy külön részletes térképek szólnak; s noha készíthetők mondhatni áttekintő térképek is, ám nem a kizárólagosság igényével: úgymond különböző vetületek lehetségesek, a döntés közöttük ízlés és föladat adta célszerűség kérdése.²¹ D'Alembert immár nem hisz világunk egységes és egyetlen igaz leírhatóságának lehetőségében.

A nyomtatott anyagok tömegének roppant növekedésével s a tudás fokozódó komplexitásával, a tizenkilencedik század végére, az írott

másikra: aki új területre lép, annak vállalnia kell annak kellemetlenségét, hogy újra kezdő legyen, és csak lassan kapaszkodhasson fel a nyomtatott tudás új létráján. Ez határozottan különbözik a szóbeliség és a kéziratos kultúra megközelítésmódjától, amely merőben interdiszciplináris és fokozatmentes.” (Joshua Meyrowitz, „Medium Theory”, a David Crowley és David Mitchell által szerkesztett *Communication Theory Today* c. kötetben, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994, 65. o.) Az inherensen interdiszciplináris kéziratos kultúra feltételezése nem általánosan elfogadott, lásd pl. Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, I. köt., 270. sk. o.

²⁰ Bernard le Bovier de Fontenelle, „A matematika és a természettan hasznosságáról”, a *Beszélgetések a világok sokaságáról* c. Fontenelle-kötetben, Budapest: Magyar Helikon, 1979, 201. o.

²¹ Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), Paris: 1893, 66. sk. o.

szövegek világa gyakorlatilag áttekinthetatlenné lett. Mármost tudomásul venni, hogy a szövegek világa immár nem áttekinthető, annyit tesz, mint elveszíteni ama világ egységességébe és koherenciájába vetett bizalom alapjait. Annyit tesz, mint föladni a hitet, miszerint egyetlen helyes nézőpont van; annyit tesz, mint elfogadni annak lehetőségét, hogy egyazon tárggyal kapcsolatban egyszerre több nézőpontot is érvényesítsünk, s hogy szövegekről és szövegekörnyezetről beszéljünk, ne pedig a szövegen túli, változatlan, önmagukkal azonos jelöletekről. Végső soron annyit tesz, mint feladni a határozott jelentések és objektív igazságok eszméjét, sőt éppenséggel a világ egységének és adottságának eszméjét magát.²² Ez Nietzsche álláspontja – ha ugyan használhatjuk az „álláspont” szót olyan filozófus esetében, aki olyannyira elszántan törekedett arra, hogy ne legyen álláspontja. Nietzsche nemcsak a könyvműveltséget veti el – „mi modernnek”, mondja, megannyi „kétlábon járó enciklopédia” vagyunk²³ –, hanem egészen tudatosan elkerüli az *objektive Schriftsprache*, az „objektív írott nyelv”²⁴ varázsát. És kevesebb, mint száz évvel Nietzsche után, a huszadik század közepére, filozófiailag képviselhetővé vált a vélemény, miszerint a tudás világa túlon túl terjedelmes ahhoz, hogy átfogó módon megragadható legyen, s hogy valamiféle egyetlen valóság föltételezése következésképpen értelmetlen. Thomas Kuhn 1962-ben megjelentetett igen befolyásos könyve, *A tudományos forradalmak szerkezete*, látszólag az egymást követő tudományos paradigmák összemérhetetlenségével

²² Az igazságba vetett hit elenyészéséből a világ adottságába vetett hit megrendülése nem következik logikusan; de a filozófia szokásos lépésének látszik. „Die Relativität der Wahrheit zieht die Relativität der Weltexistenz nach sich”, mondta Husserl, az igazság viszonylagossága a világ létezésének viszonylagosságához vezet (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. köt., Halle: Max Niemeyer, 1900, 121. o.).

²³ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, dtv – de Gruyter, 1980, I. köt., 273. sk. o., vö. Nietzsche, *A történelem hasznáról és káráról*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989, 49. o.

²⁴ *Kritische Studienausgabe*, 7. köt., 48. o. – Nietzsche-ről mint a szóbeliség-írásbeliség feszültség filozófusáról a meghatározó munka: Rudolf Fietz, *Medienphilosophie: Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1992.

foglalkozott, ám azt az egyszerre diakrón és szinkrón tételt sugallta, miszerint az eltérő tudományos elméleteket mint egymástól különböző tárgyi világok konstrukcióit, nem pedig mint egyugyanazon világ egymással versengő magyarázatait kell értelmeznünk. Öt évvel korábban Gaëtan Picon, az általa összeállított és csakhamar számos más nyelvre is lefordított népszerű gyűjtemény bevezető esszéjében az irányvesztés érzéséről beszél, melyeknek forrása egyfelől a szükségszerűség törvényének megszűnése „az atommag világá[ban]”, másfelől azonban a *fokozódó szakosodás*. Mint írja: „Azelőtt a különböző kutatások, ugyanazon világ felületén haladva, körülvéve ugyanazzal a megvilágítással, soha nem veszítették el egymást szem elől. ... A közelmúltban még a szellem egy óriási találkozás, vagy éppen egy óriási egymásbaillesztődés lehető módjait figyelte.” Ma azonban, folytatja Picon, „[a]z egyetemes tudás birodalma összeomlik. ... A világ felrobbant egymásra visszavezethetetlen világokra”.²⁵

A kuhni paradigmafogalmat a tudományos szakterületek mai burjánzó sokasodásának szemszögéből értékelte újra Diana Crane, 1972-ben publikált *Láthatatlan kollégiumok: A tudás terjedése a tudományos közösségekben* című könyvében. Mint írta: „Valamely gondolatot, melyet az egyik tudományágban elvetnek, a másikban elfogadhatnak. ... Növekedő és hanyatló tudományterületek százainak megléte, területeké, melyeket bizonyos mértékig összekötnek az egyszerre több szakágban is hasznosnak bizonyult fogalmak, s melyek között nincsenek éles határvonalak, lehetővé teszi mind a gondolatok gyors terjedését, mind pedig – különböző kutatási témákra alkalmazva – kölcsönösen összeegyeztethetetlen gondolatok együttélését.”²⁶ A „láthatatlan kollégiumok” kifejezés Crane könyvében – a kifejezés maga egyébként a Boyle – Hartlib-levelezésben látszik először előfordulni – tudományos elitnek olyan informális csoportjaira utal, amelyek főszerepet játszanak az információnak mind tudományágon belüli, mind tudományágak közötti közvetítésében. Crane vizsgálatait azt mutatták, hogy valamely

²⁵ Gaëtan Picon, *Korunk szellemi körképe*, Washington D.C.: Occidental Press, 1961, 14 – 16. o.

²⁶ Diana Crane, *Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*, Chicago: University of Chicago Press, 1972, 39. o.

kutatói terület résztvevői „nem annyira közvetlen, mint inkább közvetett kapcsolatban állnak egymással”, tudniillik az elithez tartozó „igen befolyásos résztvevők” révén. Ezeket a nagy presztízzsel bíró személyeket, külön-külön, „tudósok alcsoportjai veszik körül, akik tőlük kapják információikat. Előbbiek viszont intenzív kommunikációban állnak egymással.” Mint Crane más kutatót idézve írja: „a középpontban álló tudósok” révén „kerül az információ a hálózat minden más tudósához”.²⁷ Az utalás itt, természetesen, társadalmi hálózatokra, nem pedig elektronikus hálózatokra vonatkozik. – Crane-t jelen nézőpontunkból éppen az teszi olyannyira érdekessé, hogy az általa elfogadott képletek a hálózat mai gyakorlatának háttere előtt nyomban kérdéseinek újrafogalmazására sarkallnak. Meg kell kérdeznünk: vajon ma is úgy áll-e a helyzet, hogy a tudományos elit tagjai középponti szerepet játszanak az információ áramoltatásában? A kérdést igenlően válaszolta meg mind Babai László 1990-ben,²⁸ mind Barabási Albert-László, néhány évvel ezelőtt megjelent könyvében.²⁹

Képek a megismerhető világban

Az átfogó, egységes tudás fogalmát illuzórikusnak kell tartanunk, amint fölismerjük, hogy a tudásnak bármely ága, óhatatlanul, meghatározott gyakorlatba beágyazott,³⁰ s hogy ennél fogva, ahogyan Gordon Baker írja Wittgensteint értelmezve, a különböző nyelvjátékok egységes

²⁷ Uo. 49. és 52. sk. o.

²⁸ Babai László, „E-mail and the Unexpected Power of Interaction”, University of Chicago Technical Report CS 90-15, 1990. ápr. 24., 11. sk. o.

²⁹ Albert-László Barabási, *Linked: The New Science of Networks*, Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2002, lásd különösen a 6. és 7. fejezetet. Magyar kiadás: *Behálózva – a hálózatok új tudománya*, Budapest: Magyar Könyvklub, 2003.

³⁰ Lásd pl. Barry Smith „Knowing How vs. Knowing What” és a magam „Tradition and Practical Knowledge” c. esszéjét, az általam és Smith által szerkesztett *Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills* c. kötetben, London: Croom Helm, 1988. Az utóbbi esszé – rövidítve – magyar fordításban is megjelent: „Hagyomány és gyakorlati tudás”, *Medvetánc* 1985/4–1986/1, 77–90. o.

áttekinthető megjelenítése nem elképzelhető,³¹ vagy hogy ugyanezt másképp mondjam, hogy az átfogó és egységes tudás nem volna *szubjektíve képviselhető* – semmilyen elme nem szolgálhatna gyűjtőpontjául,³² egyetlen személy sem testesíthetné meg a szükséges készségek-ügyességek összességét. Ám hadd tegyek két megjegyzést. Az első, hogy – emlékezzünk Neurath érveire – képek olykor sikeresek lehetnek ott, ahol a szöveg csődöt mond. Képek, kivált animált képek – magukban, avagy szavakkal kombinálva – éppenséggel hatékonyan közvetíthetnek gyakorlati tudást.³³ Továbbá képek összegezni képesek, egyetlen pillantással megragadható módon, azt az összetett információt, amely propozicionális formában fölfoghatatlan lehet.³⁴ Másodszor, az egységes tudás eszméjének nem kell a valóság

³¹ Gordon Baker, „*Philosophical Investigations* Section 122: Neglected Aspects”, a Robert L. Arrington és Hans-Johann Glock által szerkesztett *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context* c. kötetben, London: Routledge, 1991.

³² Mérő László annak idején úgy fogalmazott, hogy a szaktudományok szükségképpen további részekre bomlanak, amint alapjaik már nem szervezhetők „néhány ezer sémába”. Ezen, írja Mérő, „a könyvek nem segítenek: a könyvek tartalmazhatják a tényeket, az adatokat, de a gondolkodási sémáknak a fejünkben is együtt kell lenniük, hogy gondolkodni tudjunk”. Ebben a megközelítésben az eltérő gondolkodásmódok összemérhetetlensége úgymond *komplexitáskorlátokból* adódik (Mérő, *Észjárások: A racionális gondolkodás korlátai és a mesterséges intelligencia*, Budapest: Akadémiai Kiadó – Optimum Kiadó, 1989, 150. o. és 186. sk. o.). A kérdéshez ld. még „Enciklopédikus tudás a 21. században” c. előadásomat, a Fábri György által szerkesztett *Mindentudás Egyeteme* gyűjtemény 3. kötetében, Budapest: Kossuth Kiadó, 2004, 325. sk. o.

³³ Vö. a „Pictorial Meaning and Mobile Communication” c. tanulmányomban adott hivatkozásokkal, az általam szerkesztett *Mobile Communication: Essays on Cognition and Community* c. kötetben, Bécs: Passagen Verlag, 2003, 175. sk. és 179. o.

³⁴ A témáról briliáns könyvet írt Colin Ware: *Information Visualization*, San Francisco: Morgan Kaufmann, 2000. Amúgy lehetséges, hogy a vizualizáció nem az egyetlen módja a komplexitással való nem-verbális megbirkózásnak. Ahogyan Root-Bernstein fogalmaz: „A zene ... alkalmasint az elme felkészítésének különlegesen hasznos eszköze arra, hogy érzékelje, hogyan ered valamely tapasztalat (pl. egy Bach-fúga vagy valamely fiziológiai folyamat) látszólagos komplexitása egyszerű szabályok és egymásutáni mintázatok

valamiféle átfogó harmonikus vízióját feltételeznie. Elegendő, ha bizonyítani tudjuk a tudás egyik tartományából a másik felé vezető átmenetek lehetőségét; fogalmi hidak, átjárások, kölcsönhatások lehetőségét. És az ilyen átmeneteket minden bizonnyal megkönnyíti, ha a szót kép egészíti ki.

Képek voltak a „rendező elemek” Einstein gondolkodásában;³⁵ számára a verbális folyamatok pusztán másodlagos szerepet játszottak. Ahogyan egy sokat idézett bekezdésben írja:

Az írott vagy beszélt nyelv szavai – azt hiszem – semmiféle szerepet nem játszanak gondolkodásomban. Azok a fizikai entitások, amelyek – úgy tűnik – a gondolkodás elemei, bizonyos jelek, illetve többé-kevésbé tiszta képek, amelyek tetszésünk szerint reprodukálhatók és csoportosíthatók. ... – ... Pszichológiai nézőpontból ez a csoportosítási játék az alkotó gondolkodás lényeges jellegzetessége abban a stádiumban, amikor még semmiféle közölhető, szavakkal vagy más jelekkel kifejezhető logikai konstrukció nem létezik. – A fent említett tényezők az én esetemben mindig vizuális, olykor izommozgási jellegűek. A hagyományos szavakat vagy egyéb jelzéseket csak egy következő fázisban kell elkezdni kínosan keresgélni, amikor a kérdéses asszociációs játék megfelelő mértékben kialakult, és szándékunk szerint visszaadható. – Az említett összetevőkkel folyó játék az elmondottakkal összhangban arra irányul, hogy a keresett logikai összefüggésekkel analóg legyen. – Amikor a szavak egyáltalán

megfelelő alkalmazásából.” (Robert Scott Root-Bernstein, „Visual Thinking: The Art of Imagining Reality”, *Transactions of the American Philosophical Society*, 75 [1985], 58. o.)

³⁵ „Amikor ... emlékezetképek merülnek fel”, írta Einstein önéletrajzi jegyzeteiben, „ez még nem 'gondolkodás'. És amikor az ilyen képek sorozatokat alkotnak, melyek minden egyes tagja valamely másikat hív elő, ez úgyszintén még nem 'gondolkodás'. Amikor azonban egy bizonyos kép számos ilyen sorozatban fordul elő, akkor ... a sorozatok egyik rendező elemévé lesz, amennyiben önmagukban egymáshoz nem kapcsolódó sorozatokat kapcsol össze. Az ilyen elem eszközzé, fogalommá válik.” (Idézi Arthur I. Miller, *Imagery in Scientific Thought*, 43. sk. o.)

belépnek a képbe, számomra csupán hallható formák, de, mint mondtam, ez már csak egy második fázis.³⁶

A vizuális gondolkodás, a mentális képekkel végzett tevékenység nyilvánvalóan alapvető szerepet játszott egész fejlődéstörténetünk és történelmünk során. Ám ezt a gondolkodást hosszú időn át fékezte a mentális képek külső funkcionális megfelelőinek hiánya – mely probléma csak a tizenötödik századra oldódott meg, a képnyomtatás új technológiájának feltalálásával.³⁷ 1400 után, és kivált a tizenhatodik és tizenhetedik században, a tudományos – vagy proto-tudományos – vizualizáció elterjedté lett. A tizenhatodik század, ahogyan Freedberg fogalmaz, „a vizuális enciklopédiák első nagy korszaka volt”.³⁸ És az 1543-as év tanúja volt Kopernikusz *De revolutionibus* és Vesalius *De humani corporis fabrica* megjelenésének: a képek mindkét munkában döntő szerepet játszottak, sőt, mindkét munkában éppenséggel közös logika szerint. James Franklin, érvelését bevezetendő, Tartaglia 1543-as olasz Euklidész-kiadására utal. Utóbbi munka, írja, „a szó szűkebb értelmében vett geometria. De az 1543-as év két nagy könyve is ... geometria, amennyiben megengedtetik a szó valamelyest tágabb értelme. ... A két könyvben nem csak az a közös, hogy képeket tartalmaznak... Euklidész gondolata az volt, hogy *érveljen* a diagramok

³⁶ Idézi Arthur Koestler, *A teremtés*, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1998, 215. o., Makovecz Benjámin fordítása. (Eredetileg: *The Act of Creation*, London: Hutchinson, 1964.) Koestler itt Jacques Hadamard *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* c. könyvéből idéz (Princeton University Press, 1949). A motorikus – „muszkuláris” – mentális képek integratív szerepét hangsúlyozza Allan Paivio, *Imagery and Verbal Processes* c. könyvében. Ahogyan fogalmaz: „úgy tűnik, hogy valamilyen (implicit vagy explicit) motoros összetevő általában jellemzi a mozgási képeket, valamint az integrált figurális képek generalálásában vagy a vizuális gondolkodást igénylő komplexebb problémák megoldásában szerepet játszó transzformációkat. A motorikus komponens valamiképpen megkönnyíti az átmenetet a gondolatfolyam egyik lényeges részétől a másikhoz.” (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971, 31. o.)

³⁷ A történetet részletesebben lásd „Pictorial Meaning and Mobile Communication” c. tanulmányomban.

³⁸ David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, 3. o.

kapcsán, és hogy felfedje a térbeli részek közötti szükségszerű kapcsolatokat. Ugyanígy Kopernikusz és Vesalius esetében.”³⁹

És mégis, Martin Kemp, ugyanabban a kötetben, mint Franklin, meggyőzően érvel ama álláspont mellett, miszerint a tizenhatodik században nem alakult ki „valamilyen nyilvánvaló perspektívája bármiféle nagy, a megjelenítés olyan új formáira alapozott egyesítő elméletnek, amelyek közvetlenül tükrözték (vagy kiváltották) a vizualizáció eszközeinek átfogó reformját. Az illusztráció és vizualizáció közötti viszony egészen eltérőnek tűnik a különböző tudományokban...”⁴⁰ Képek és diagrammok nem játszhattak igazán egyesítő szerepet a kora-újkori tudományban, mivel a megfelelően kifinomult illusztrációk megalkotása egyszerűen nem volt lehetséges a grafikus tervezés akkori eszközeivel. Kemp Kopernikuszt idézi, aki úgy fogalmazott, hogy problémái „szavakkal alkalmas módon nem könnyen magyarázhatók. Ennélfogva nem lesznek érthetőek, amennyiben csak halljuk őket ... ha nem látjuk szemeinkkel is. Rajzoljuk fel gömbre az ABCD nappályát...” Azonban, amint Kemp rámutat, „a [Kopernikusz] számára hozzáférhető diagrammatikus eszközök nem voltak vizuálisan ékesszólóak annak, aki elméjében már nem művelte korábban a kör alakú pályán és excentrikus epicikluson mozgó testek ... nem-verbális vizualizációjának képességét.” Ténylegesen nem a nyomtatott illusztrációk használata révén, hanem „csillagászati műszerek használata révén lett elvégezhető a megfigyelt jelenségek és azok

³⁹ James Franklin, „Diagrammatic Reasoning and Modelling in the Imagination: The Secret Weapons of the Scientific Revolution”, a Guy Freeland és Anthony Corones által szerkesztett *1543 and All That: Image and Word, Change and Continuity in the Proto-Scientific Revolution* c. kötetben, Dordrecht: Kluwer, 2000, 53. o. Franklin hozzáteszi: „Galileo híres mondása, miszerint az univerzum a matematika nyelvén íródott, kiragadott idézetként mondjuk a $s = \frac{1}{2}gt^2$ képletet sugallhatja; az idézet az eredetiben azonban így folytatódik: 'írásjelei háromszögek, körök és más geometriai alakzatok, amelyek nélkül egyetlen szavát sem lehet megérteni'. ... A tudományos forradalom későbbi szakasza ... algebrai, de a korábbi diagrammatikus”(uo., 53. sk. o. és 67. o.).

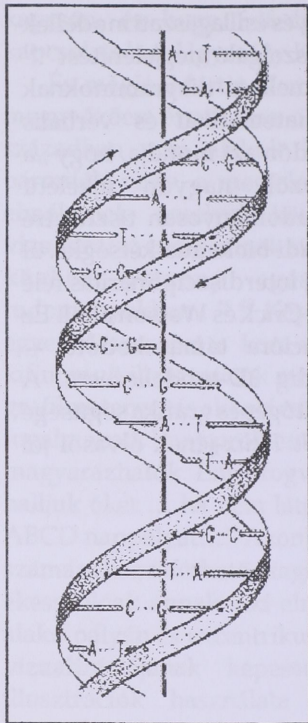
⁴⁰ Kemp, „Vision and Visualization in the Illustration of Anatomy and Astronomy from Leonardo to Galileo”, a Freeland és Corones által szerkesztett kötetben, 46. o.

geometriai elemzése közötti lényegi közvetítés, és csillagászati modellek révén lehetett leginkább elérni az oktatás céljait szolgáló megjelenítést”.⁴¹

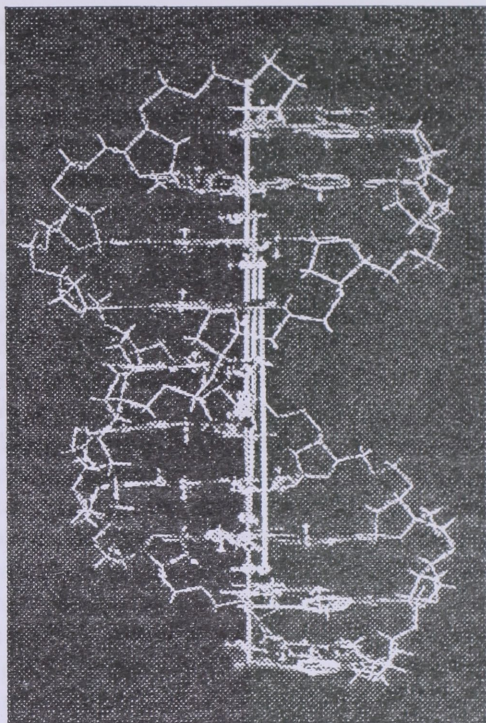
Az újkor egész története során a képeknek és diagrammoknak alárendelt szerepet kellett játszaniok a matematikai és verbális érveléshez képest. Egyetértek Franklinnel, midőn azt mondja, hogy „a számítógép-intenzív vizualizációs eszközök nagyon újkeletű elérhetősége” folytán válnak ma a képek „tudományosan tiszteletre méltóvá”.⁴² Hadd utaljak itt a huszadik századi biokémia kétségkívül legnagyobb eredményére, egyszersmind az új interdiszciplinaritás felé tett úttörő lépésre: a kettős spirál felfedezésére Crick és Watson által. Ez a felfedezés egészen alapvetően vizualizációra támaszkodott – eredetileg a vizuális képzeletre, végül pedig 3D-modellezésre. A modellezés – 1953-ban – természetesen számítógépes grafika segítségével történt. Amint azt Watson *The Double Helix*-jének olvasói jól

⁴¹ Uo., 34. sk. o.

⁴² Franklin, i. m., 85. o.



A kettős spirál sematikus
illusztrációja



A kettős spirál eredeti demonstrációs modellje

(Forrás: Watson, *The Double Helix*)

tudják, ez azt jelentette, hogy tetemes időt és energiát kellett fordítani drótok és fémlemezek manuális összepróbálgatására és összeszerelésére.⁴³

Peter Galison *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* című nemrég megjelent könyvében⁴⁴ a mai fizika – jelesül a részecskefizika

⁴³ James D. Watson, *The Double Helix: A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA* (1968), New York: Simon & Schuster, 2001, 198. skk. o.

⁴⁴ Chicago: University of Chicago Press, 1997.

– és a képi adatrögzítés kapcsolatait elemzi.⁴⁵ A műszerkészítés két versengő hagyományára utal. Ahogy fogalmaz: „Az egyik hagyomány célja: természeti folyamatok reprezentációja teljességükben és komplexitásukban – olyannyira világos képek előállítása, amelyek a maguk egyediségében is bizonyítéku­ l szolgálhatnak valamely új entitás vagy effektus meglétére. Ezek a képek *mimetikus*ként kerülnek bemutatásra és védelmezésre – úgymond úgy prezentálják a dolgok formáját, amint azok a világban előfordulnak. ... Ezzel a mimetikus hagyománnyal”, folytatja Galison, „szeretném az általam 'logikai'-nak nevezett hagyományt szembeállítani, amely elektronikus logikai körökben összekapcsolt elektronikus számlálókra alapoz.” Az 1980-as évek elején, mutat rá Galison, a „képi” hagyomány és a „logikai” hagyomány összeolvadt, amennyiben „elektronikusan generált, számítógép-szintetizálta képek előállítására került sor. Éppen egy ilyen 'fénykép' volt a W és Z részecskék 1983-as felfedezésének hírnöke – első ízben történt meg, hogy valamely esemény egyszeri elektronikus kimutatása a szélesebb fizikusi közvélemény előtt önmagában kényszerítő bizonyítékként szerepelt.”⁴⁶

A digitális grafika megjelenése⁴⁷ persze csak egyik mozzanata annak a mélyreható változásnak, amelyet a számítógépnek – ahol is „számítógépen” ma már visszavonhatatlanul a *hálózatba állított*

⁴⁵ Az alábbiakban néhány bekezdés erejéig „Szavak, képek, tudásegész” c. tanulmányom (lásd fent, 4-es jegyzet) szövegét veszem át.

⁴⁶ Uo. 19. és 21. o.

⁴⁷ Melynek jelentősége nemcsak az egyszerű leképezésben vagy élethű rekonstrukciók megalkotásában áll, hanem egyfajta új, konvencionális, képi jelrendszer lehetővé tételében. Tanulságosan fogalmaz David Knight, „Seeing and Believing in Chemistry” c. tanulmányában (a tanulmányra Palló Gábor hívta fel figyelmemet). A kémia által vizsgált szerkezetek, írja Knight, „nem érthetők meg a mostanára már gyakran számítógépprogramokban megtestesülő képek és diagramok vizuális nyelve nélkül. ... A konvenció a realizmust a kémiai illusztrációk világában hamarabb váltotta fel, mint a szépművészetekben.” (Knight, jelzett mű, az Olaf Breidbach és Karl Clausberg által szerkesztett *Video ergo sum: Repräsentation nach innen und außen zwischen Kunst- und Neurowissenschaften* c. kötetben, Hamburg: Verlag Hans-Bredow-Institut, 1999, 181. és 191.o.)

számítógépet, vagyis az *interaktív multimediális világhálót* kell értenünk – a tudomány mindennapjaiba történő behatolása jelent. A hordozhatóság, maradandóság, prezentálhatóság, rendezhetőség és kombinálhatóság Latour „Visualization and Cognition” című tanulmányában⁴⁸ taglalt képletei az internet közegében merőben új jelentést nyernek. A könyvkultúrára alapozódott tudományt – a világhálóra alapozódó tudomány váltja föl. A különböző szaktudományokat egymástól elválasztó határvonalak megint egyszer cseppfolyóssá válnak. A tudomány új, transzdiszciplináris világa jön létre. Az alapkutatásokhoz képest megnő az alkalmazott kutatások jelentősége: a mindennapi élet tapasztalatai az eszközsféra folyamatosságát sugallják a fragmentált szaktudományok képe helyett. Ahogyan Barbara Stafford fogalmaz *Good Looking: Essays on the Virtue of Images* című gyűjtő könyvében:

a képi kutatások olyan területét kell kiküzdenuünk [forge an imaging field], amely transzdiszciplináris *problémákra* összpontosít... Ám még a transzdiszciplináris ... kezdeményezés sem elég radikális. Úgy gondolom, végre el kell vetnünk azt az intézményesített elképzelést, miszerint csakis a 'tisztá' kutatás csodálatra méltó – beleértve a képek kutatását... komoly megfontolást érdemel az az állítás, miszerint legértelmesebb vizsgálódásaink nagy részét éppen az élteti, hogy gyakorlati célokon gondolkodik. ... a dinamikus vizualizáció jelentést ad az értelmetlen adatcsomagnak, diribdarab jelek láncolatának, vagy egymással kapcsolatban nem álló fragmentumok végtelen sorozatának. Következésképp számos asztrofizikus, radiológus, meteorológus és mérnök immár nehezményezi a szélesedő szakadékot, amely egyfelől a nyers számok akkumulációja és másfelől azoknak gyakorlati elemzést lehetővé tevő vizuális formátumba történő transzformációja között tátong.⁴⁹

⁴⁸ Bruno Latour, „Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands”, *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, 6. köt., Greenwich, CT: JAI Press. Latour felfogását röviden összefoglaltam „Pictorial Meaning and Mobile Communication” c. tanulmányomban.

⁴⁹ Barbara Maria Stafford, *Good Looking: Essays on the Virtue of Images*, Cambridge, MA: MIT, 1996, 10., 14. és 25. o.

A filozófiában még ma is meghatározó a huszadik század derekán uralomra jutott álláspont, mely szerint nem beszélhetünk a világról mint *eleve-adott*ról – mint önmagában összefüggő, s ezáltal összefüggő elmélettel leírható voltában. Ugyanakkor a tudományok munkásai maguk korántsem egységesek az egységes elmélet lehetőségének elutasításában. A tudásegész gondolatát elvető tudósok egyfelől persze a kutatómunka tényleges élményeit általánosítják; másfelől azonban – mint a *The Disunity of Science* című, 1996-ban megjelentetett gyűjtemény bevezető tanulmányának szerzője, a már említett Peter Galison rámutat – társadalmi-politikai élményeiket is. „Ezek a 'belső' tudományos viták a fundamentalitásról, visszavezethetőségről, és így tovább”, írja, „nem vákuumban zajlanak. Mélységesen beágyazottak az adott kultúrába, amelyben a különböző szubkultúrák csaknem-autonómiája ma lényegesnek számít, míg a háború előtti években vagy akár a negyvenes és ötvenes években egyszerűen nem számított annak.”⁵⁰ Számos kutatás, ma is, éppen az átfogó elmélet megalkotásának igényével folyik. Utalhatunk a Galison által is felsorolt törekvésekre a fizika köréből;⁵¹ vagy a szociobiológus Edward Wilson által 1998-ban kiadott, *The Unity of Knowledge* alcímet viselő könyvében⁵² megfogalmazottakra. „A természettudományokon belül”, írja Wilson, „a diszciplináris korlátok eltűnőben vannak, hogy elmozduló hibrid tartományoknak adjanak helyet, amelyekben az egyetértés-összeműködés [*consilience*] implicit. Ezek a tartományok a komplexitás sok szintjét átfogják, a kémiai fizikától és fizikai kémiától a molekuláris genetikáig, kémiai ökológiáig és ökológiai genetikáig, miközben az új specialitások egyike sem tekinthető többnek, mint a kutatás valamely új fókuszának.”⁵³ A Nobel-díjas fizikus Sheldon Glashow által 1989-ben egy „A tudomány vége?” című konferencián tartott indulatos hozzászólása, mely szerint a filozófiai szkepticizmus nyilván képtelen aláásni a tudományba mint

⁵⁰ Peter Galison – David J. Stump, szerk., *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford: Stanford University Press, 1996, 8. o.

⁵¹ Lásd uo. 5. skk. o.

⁵² Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Alfred A. Knopf, 1998. Az általam alább idézett kiadás: New York: Vintage Books, 1999.

⁵³ Jelzett kiad., 11. o.

egységes, egyetemes, objektív vállalkozásba vetett hitet – van-e valaki, kérdezte Glashow, aki tényleg kételkedik a Jupiter Galilei által évszázadokkal ezelőtt fölfedezett holdjainak létezésében? vagy a fertőző betegségek modern elméletében?⁵⁴ – alighanem a kutatói társadalom többségi véleményét tükrözi.

Befejezésül hadd utaljak még egyszer Galisonra. Galison nem hiszi, hogy a fizika „önmagukba zárt és önmagukat stabilizáló” blokkokra hasadt volna. Úgy látja, hogy létezik „a gyakorlatok eltérő készleteinek (műszerkészítés, kísérletezés, elméletalkotás) egyfajta egymásba-kapcsolódása, amely a fizika egészének a folytonosság érzetét adja, miközben külön-külön tekintve az egyes szubkultúrákban mély törésvonalak húzódnak”; azt vallja, lehetséges „a modern fizika műszereinek analízise révén a kísérleti gyakorlat mély kontinuitását felmutatni”.⁵⁵ Úgy látszik, visszajutottunk Dewey meggyőződéséhez, miszerint nincsen valódi választóvonal a „tisztá tudomány” és a laboratórium között. Sőt, éppenséggel Kopernikusz műszereihez jutottunk vissza. A vizualizáció eszközei a hálózott digitális médiumban a kortárs tudomány lényeges egységesítő erőit jelentik.

Hivatkozott irodalom

Alembert, Jean Le Rond d', *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), Paris: 1893.

Arthur I. Miller, *Imagery in Scientific Thought: Creating 20th-Century Physics*, Boston: Birkhäuser, 1984.

Babai, László, „E-mail and the Unexpected Power of Interaction”, University of Chicago Technical Report CS 90-15, 1990. ápr. 24.

⁵⁴ A hozzászólásról beszámol John Horgan, *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age* (1996). Második kiadás, új utószóval, New York: Broadway Books, 1997, 62. o. Köszönettel tartozom Palló Gábornak a kérdéskörre vonatkozó számos érdekes beszélgetésért – s külön köszönettel, amiért Horgan könyvére fölhívta a figyelmemet.

⁵⁵ Galison, *Image and Logic*, 19. o.

- Baker, Gordon, „*Philosophical Investigations* Section 122: Neglected Aspects”, a Robert L. Arrington és Hans-Johann Glock által szerkesztett *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context* c. kötetben, London: Routledge, 1991.
- Barabási, Albert-László, *Linked: The New Science of Networks*, Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2002. Magyar kiadás: *Behálózva – a hálózatok új tudománya*, Budapest: Magyar Könyvklub, 2003.
- Bolter, Jay David, *Writing Space: The Computer, Hypertext, and the History of Writing*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Crane, Diana, *Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*, Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Dewey, John, „Unity of Science As a Social Problem”, *International Encyclopedia of Unified Science*, I. köt., 1. sz., Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- Eisenstein, Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Fietz, Rudolf, *Medienphilosophie: Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1992.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de, „A matematika és a természettan hasznosságáról”, a *Beszélgetések a világok sokaságáról* c. Fontenelle-kötetben, Budapest: Magyar Helikon, 1979.
- Franklin, James, „Diagrammatic Reasoning and Modelling in the Imagination: The Secret Weapons of the Scientific Revolution”, a Guy Freeland és Anthony Corones által szerkesztett *1543 and All That: Image and Word, Change and Continuity in the Proto-Scientific Revolution* c. kötetben, Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Freedberg, David, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Galison, Peter – David J. Stump, szerk., *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Hadamard, Jacques, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton University Press, 1949.
- Horgan, John, *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age* (1996). Második kiadás, új utószóval, New York: Broadway Books, 1997.

- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, I. köt., Halle: Max Niemeyer, 1900.
- Kemp, Martin, „Vision and Visualization in the Illustration of Anatomy and Astronomy from Leonardo to Galileo”, a Guy Freeland és Anthony Corones által szerkesztett *1543 and All That: Image and Word, Change and Continuity in the Proto-Scientific Revolution* c. kötetben, Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Knight, David, „Seeing and Believing in Chemistry”, az Olaf Breidbach és Karl Clausberg által szerkesztett *Video ergo sum: Repräsentation nach innen und außen zwischen Kunst- und Neurowissenschaften* c. kötetben, Hamburg: Verlag Hans-Bredow-Institut, 1999.
- Koestler, Arthur, *The Act of Creation*, London: Hutchinson, 1964. Magyar kiadás: *A teremtés*, ford. Makovecz Benjámin, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1998.
- Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur*, szerk. F. Pfeiffer, Stuttgart: Karl Aue, 1861.
- Latour, Bruno, „Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands”, *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, 6. köt., Greenwich, CT: JAI Press, 1986.
- Mérő, László, *Észjárások: A racionális gondolkodás korlátai és a mesterséges intelligencia*, Budapest: Akadémiai Kiadó – Optimum Kiadó, 1989
- Meyrowitz, Joshua, „Medium Theory”, a David Crowley és David Mitchell által szerkesztett *Communication Theory Today* c. kötetben, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
- Neurath, Otto, „Protokollsätze”, *Erkenntnis*, 1932/33. Magyar fordítása: „Protokolltételek”, az Altrichter Ferenc által szerkesztett *A Bécsi Kör filozófiája* c. kötetben, Budapest: Gondolat Kiadó, 1972.
- Neurath, Otto, *Einheitswissenschaft und Psychologie*, Vienna: Gerold & Co., 1933, újranyomtatva a Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* c. kötetben, szerk. Rudolf Haller és Heiner Rutte, Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, 2. köt.
- Neurath, Otto, *International Picture Language*, London: 1936 (újranyomtatva: University of Reading: Dept. of Typography & Graphic Communication, 1980).
- Neurath, Otto, „Unified Science as Encyclopedic Integration”, *International Encyclopedia of Unified Science*, I. köt., 1. sz., Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

- Nietzsche, Friedrich, *A történelem hasznáról és káráról* (1873), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, dtv – de Gruyter, 1980.
- Nyíri, Kristóf [J. C.], „Tradition and Practical Knowledge”, a J. C. Nyíri és B. Smith által szerkesztett *Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills* c. kötetben, London: Croom Helm, 1988. Rövidített magyar fordítás: „Hagyomány és gyakorlati tudás”, *Medvetánc* 1985/4 – 1986/1.
- Nyíri, Kristóf [J. C.], „Electronic Networking and the Unity of Knowledge”, a Stephanie Kenna és Seamus Ross által szerkesztett *Networking in the Humanities* c. kötetben, London: Bowker-Saur, 1995. Magyar változata „Hálózat és tudásegész” címmel jelent meg a Sándor Iván és mások által szerkesztett *A századvég szellemi körképe* c. kötetben, Pécs: Jelenkor Kiadó, 1995.
- Nyíri, Kristóf, „Szavak, képek, tudásegész”, *Világosság* 2001/7 – 9.
- Nyíri, Kristóf, „Pictorial Meaning and Mobile Communication”, a Nyíri Kristóf által szerkesztett *Mobile Communication: Essays on Cognition and Community* c. kötetben, Bécs: Passagen Verlag, 2003.
- Nyíri, Kristóf, „Enciklopédikus tudás a 21. században”, a Fábri György által szerkesztett *Mindentudás Egyeteme* gyűjtemény 3. kötetében, Budapest: Kossuth Kiadó, 2004.
- Paivio, Allan, *Imagery and Verbal Processes*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Picon, Gaëtan, *Korunk szellemi körképe*, Washington D. C.: Occidental Press, 1961.
- Root-Bernstein, Robert Scott, „Visual Thinking: The Art of Imagining Reality”, *Transactions of the American Philosophical Society*, 75 (1985).
- Smith, Barry, „Knowing How vs. Knowing What”, a J. C. Nyíri és B. Smith által szerkesztett *Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills* c. kötetben, London: Croom Helm, 1988.
- Stafford, Barbara Maria, *Good Looking: Essays on the Virtue of Images*, Cambridge, MA: MIT, 1996.
- Ware, Colin, *Information Visualization*, San Francisco: Morgan Kaufmann, 2000.
- Watson, James D., *The Double Helix: A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA* (1968), New York: Simon & Schuster, 2001.

ABSTRACT

Changes in communication technologies have over and over again in the course of history resulted in changes in the nature of scientific thought. In particular, the printing press, in the specific European context, played a central role in giving rise to the development of modern science. Printed scientific texts, to a greater or lesser degree, have been regularly accompanied by diagrams and pictures; however, some spectacular exceptions notwithstanding, the text dominated the image. And while the logic of the

linear text was conducive to strict reasoning, it also fostered excessive specialization and compartmentalization within science. The philosopher and sociologist Otto Neurath, a leading member of the Vienna Circle, was among the first to suggest that, with the help of a pictorial language, a new unity within science could be achieved. In my paper I attempt to show how the emergence of computer graphics and multimedia computer networking might lead to a fulfilment of Neurath's vision.

TYLER BURGE ÉS A SZOCIÁLIS EXTERNALIZMUS

HOWARD ROBINSON

I.

Bevezetés. A szemantikai és elmefilozófiai externalizmus mellett szóló kurrens érvek gondolatkísérletek két csoportjából indultak ki. Az egyik fajta gondolatkísérlet azzal kapcsolatos, ahogyan bizonyos terminusok – mindenekelőtt a természeti fajtákra utalók – és az őket tartalmazó gondolatok szemantikája feltételezetten a külső tárgyak természetétől függ, amelyekre e terminusokkal referálunk. Az ilyen érvelések Hilary Putnam nevéhez fűződnek. A gondolatkísérletek Tyler Burge nevével fémjelzett másik csoportja sokak szerint bizonyítja, hogy a szemantika és a mentális tartalom annak a társadalmi csoportnak a nyelvi gyakorlatától függ, amelyhez a beszélő vagy a gondolkodó tartozik. Ebben a tanulmányban kizárólag a Burge-féle érvekkel foglalkozom.

II.

Burge érvelésének informális összefoglalása. A szociális externalizmus bemutatását legcélszerűbb Burge híres arthritis-gondolatkísérletének bemutatásával kezdeni. Erre a példára Burge messzemenően támaszkodik, s ismertetése nélkül maga az érv meglehetősen elvont, sőt talán nehezen kivethető is lenne.

Tegyük föl, hogy Alf átlagos angol anyanyelvű beszélő, akinek számos, az „arthritis” szót tartalmazó, „hogya” kötőszóval bevezetett tárgyi mellékmondat használatával tulajdonított hite és más attitűdje van. Például Alf (helyesen) azt gondolja, hogy arthritis van a bokájában,

hogy a bácsikájának is az volt, hogy az arthritis kellemetlen betegség, és így tovább. Ezeken kívül azonban – tévesen – azt is hiszi, hogy arthritis van a combjában. Ez utóbbi hittel az a baj, hogy az „arthritis” csak ízületi bántalmakra utal, ám Alf ezt nem tudja. Ezért amikor Alf felkeresi orvosát és elmondja neki, hogy arthritis alakult ki a combjában, az orvostól azt a választ kapja, hogy az arthritis nem fordul elő izmokban. Alf tudomásul veszi ezt az információt és megkérdezi, mi lehet a baj a combjával.

A gondolat kísérlet második lépésében a szerző arra kér bennünket, hogy képzeljünk el egy kontrafaktuális helyzetet: Alf élete – fizikai folyamatként tekintve – születésétől kezdve pontosan ugyanúgy zajlik, mint a valóságos Alfé, és élete minden egyes pontján ugyanabban a (nem-intencionalisztikusan és nem-relációsan leírt) belső állapotban van, mint a valóságos Alf. Alfnek a kontrafaktuális helyzetben szintén vannak az „arthritis” szót tartalmazó „hogya” kötőszóval kapcsolt mellékmondatokkal tulajdonított hitei és szintén az „Arthritis van a combomban” mondattal számol be orvosának aggodalmáról. A kontrafaktuális nyelvi közösségben azonban másként használják az „arthritis” szót, mint a tényleges nyelvi közösségben: mindenféle, akár ízületekben, akár izmokban előforduló reumatikus bántalomra vonatkoztatják, köztük olyanokra is, amilyen Alfnek van. Következésképpen a kontrafaktuális helyzetben az „arthritis” szó által kifejezett fogalom nem ugyanaz a fogalom, mint a mi tényleges arthritis-fogalmunk. „Az 'arthritis' szó a kontrafaktuális közösségben nem *arthritis*-t jelent.”¹

Burge azt állítja, hogy mind a tényleges, mind a kontrafaktuális helyzetben szó szerinti módon tulajdonítunk hiteket Alfnek. Ebből következően a tényleges helyzetben olyan hiteket tulajdonítunk Alfnek, amelyek magukban foglalják az arthritis fogalmát, a kontrafaktuális helyzetben pedig a kontrafaktuális helyzetben használt „arthritis” szó által kifejezett fogalmat tartalmazó hiteket tulajdonítunk neki. Mivel a két fogalom eltérő, az Alfnek a tényleges illetve a kontrafaktuális

¹ Burge, Tyler, „Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), 79. o.

helyzetben tulajdonított hitek tartalma is eltérő. Akkor viszont, ahogy Burge mondja:

Eme megfontolások eredménye az, hogy a páciens mentális tartalmai eltérnek, miközben fizikai és nem-intencionális mentális történetei, társadalmi kontextusuktól elszigetelten tekintve, azonosak maradnak... A különbségek, úgy tűnik, a páciensen mint elszigetelt fizikai organizmuson, kauzális mechanizmuson vagy tudatossághordozón „kívüli” különbségekből fakadnak. Mentális tartalmának különbsége társadalmi környezete különbségeinek tulajdonítható.²

Ehhez rögtön hozzáteszi:

[a]z érvek rendkívül széles az érvényességi köre... Alkalmazható minden olyan esetben, ahol intuitíve lehetséges olyan mentális állapotot vagy eseményt tulajdonítani, amelynek tartalma a szubjektum által nem teljesen értett fogalmat involvál. Pluralisztikus korunkban ez a jelenség valósággal burjánzik.

Később ezt az állítást erősebben is megfogalmazza: eszerint az érv alkalmazható minden olyan esetben, ahol merőben logikailag lehetséges a tévedés, márpedig ez szükségszerűen fennáll:

még a tökéletlen megértéstől nem sújtott propozicionális attitűdök tartalma is társadalmi tényezőkön múlik, melyek függetlenek a társadalmiatlanul és nem-intencionálisan jellemzett egyéntől. Ugyanis ha a társadalmi környezet megfelelő módon eltérő lett volna, ezeknek az attitűdöknek a tartalma is eltérő lett volna.³

III.

Burge érve formálisan kifejtve. Formálisabban és általánosabban megfogalmazva az érv a következőképpen épül föl.

(1) S nem teljesen vagy deviánsan érti 'F'-et L-ben, mely abban mutatkozik meg, hogy 'F'-et bizonyos kontextusokban deviánsan használja.

² l. m. 79. o.

³ l. m. 84–85. o.

De

(2) amikor 'F'-mondatokat használ, mentális tartalmai 'F' L-beli teljes vagy hivatalos jelentését tükrözik.

(3) Mindig lehetséges lenne egy L-hez minden tekintetben hasonló L' nyelv, azt leszámítva, hogy 'F'-et az egész, L'-t beszélő nyelvi közösség úgy használja, ahogy S használja azt, amikor L nyelven beszél. Ezért

(4) S-nek lehetne egy megfelelője, S', aki belsőleg pontosan hasonlít S-re a nyelvilleg releváns vonatkozásban, aki L'-t beszél, ezen belül F'-et az L'-beli értelemben használja.

Ekkor pedig igaz lenne, hogy

(5) S és S' „ugyanazon” 'F'-mondatok által eltérő gondolatokat gondolnak – annak ellenére, hogy belsőleg relevánsan hasonlóak.

Miért gondolja Burge, hogy ez a konklúzió érdeklődésre tarthat számot? Azért, mert azt mutatja, hogy

(6) amit egy gondolkodó szubjektum gondol, függ a publikus jelentés- és használattényektől, melyeket lehet, hogy nem internalizált teljesen.

(7) Ilyen esetek ténylegesen nem ritkák.

(8) Akár ritkák, akár nem, vagy akár ha elő sem fordulnak, nyilvánvalóvá tett logikai lehetőségük azt mutatja, hogy a mentális tartalom logikailag függ az említett fajtába tartozó külső tényezőktől.

(9) Ez utóbbi tény összeegyeztethetetlen a karteizianizmussal, a behaviorizmussal és a funkcionalizmus legtöbb változatával.

De vajon mennyire jó ez az érv? Első premisszája határozottan igaz, hiszen az emberek gyakran tökéletlenül értenek egyes szavakat. A (3) premissza bizonyosan igaz, legalábbis azoknak a félreértéseknek az esetében, amelyek nem botrányosan inkoherensek (ami olykor megcsúsz): már miért is ne tartalmazhatna egy nyelv a miénktől való enyhe elhajlásokat? Ami pedig (4)-t illeti, az, ahogy Burge a gondolatkísérletét leírja, magyarázattal szolgál arra, hogyan lehetnek S és S' viselkedési szempontból hasonlóak úgy, hogy (4) igaz legyen. (2), (3) és (4) együtteséből következik (5), ugyanis 'F'-et használva mind S-nek, mind S'-nek azt kell gondolnia, amit nyelvük diktál, ez a két nyelv azonban eltérő értelmet diktál 'F' számára. Ennek fontosságát (6) és (8) mutatja ki: amit egyénenként gondolunk, az konkrét nyelvi közösségünktől függ, és ha szubjektíven szándékozott jelentéseink történetesen túlnyomóan –

vagy, *per impossibile*, univerzálisan – összhangban vannak is a publikus jelentéssel, gondolataink tartalmai akkor is ezektől a külső tényektől függnék. Ily módon minden (2)-n múlik, vagyis azon az állításon, hogy néhány, lentebb jelzett esettől eltekintve mindig szavai szó szerinti, közösségi jelentései szerint kell egy beszélőnek hiteket tulajdonítani. Az alábbiakban áttekintek két, (2) mellett felhozott vagy felhozható érvet. Vannak egyrészt olyan érvek, amelyek intuíción, valamint olyan gondolat kísérleteken alapulnak, mint amelyet Alf és arthritise esetében megismertünk. Ezeket a IV. és az V. részben tárgyalom. Konklúzióm az lesz, hogy Burge intuíciói excentrikusak, továbbá hogy még ha nem lennének is azok, akkor sem támasztanak alá (6)–(9) számot tevő változatait, mivel mind tág, mind szűk tartalmat megengednének. Az utóbbi kiküszöbölése végett Burge kénytelen arra a teljesen független elvre hivatkozni, hogy az intencionalitás mint olyan egy kauzális szemantikától függ. Másrészt vannak érvek a „Belief and Synonymy”-ben, melyek annak kimutatására irányulnak, hogy szűk tartalom semmilyen formában nem tulajdonítható Alfnek, mivel tévedése sem tárgyinak, sem metanyelvinek nem tartható. Ez utóbbi érveket a VI. és a VII. részben tárgyalom. Reményeim szerint sikerül kimutatnom, hogy ez az elgondolás egyáltalán nem meggyőző.

IV.

A gondolat kísérletekre és a nyelvi intuícióra való hivatkozás. Burge azt állítja, hogy Alfnek az *arthritise* vonatkozó hiteket kell tulajdonítanunk, nem pedig saját, deviáns felfogásán alapuló hiteket. Ezzel szemben teljesen természetes ellenvetés lenne a következő: mivel Alf nyilvánvalóan félreérti az „arthritis” szót, nem vagyunk feljogosítva arra, hogy az „arthritis” szót tartalmazó „hogy” kezdetű mellékmondatokkal szó szerint tulajdonítsunk neki hiteket. Alf valami, a szó közösségi jelentésétől eltérőt ért az „arthritis” szón, következésképpen nem rendelkezik az arthritis fogalmával s hitei valójában valami más fogalmat foglalnak magukban. Ekkor nincs okunk feltételezni, hogy Alfnek a tényleges és a kontrafaktuális helyzetben eltérő hitei vannak. Alf mindkét helyzetben ugyanazt a hitet fejezi ki az „arthritis”-szel, és ez a fogalom történetesen

deviáns fogalom a tényleges és nem-deviáns fogalom a kontrafaktuális helyzetben. — Ezt tekinthetjük a gondolatkísérlet standard individualisztikus olvasatának.

Ez arra a gondolatra indíthatna bennünket, hogy a Burge és internalista ellenlábasa közötti vita voltaképpen meglehetősen egyszerű: az internalisták ragaszkodnak ahhoz, hogy Alf tényleges helyzetének kontextusában legitim dolog két különböző fogalomról (vagy jelentésről vagy gondolati tartalomról) beszélni. Az egyik az arthritis publikus fogalma, mellyel a nyelvi közösség nem-deviáns tagjai feltehetőleg rendelkeznek, a másik pedig Alf idioszinkratikus fogalma. A szó szerinti hittulajdonítás csak akkor megengedett, amikor a publikus fogalom egybeesik a beszélő saját értelmezésével (ami nem más, mint a kontrafaktuális helyzetben fennálló eset). Amikor azonban a beszélői jelentés és a szó szerinti jelentés eltér, miként a tényleges helyzetben, akkor a hittulajdonításban elsőbbség illeti meg a beszélői jelentést. Burge viszont nem fogadná el annak legitimitását, hogy Alf tényleges helyzetében két fogalomról beszéljünk: ragaszkodna ahhoz, hogy bármik legyenek is a gondolati tartalmak, azokat szó szerinti hittulajdonítás adja meg, ez pedig egyedi. Amivel Alf mind a tényleges, mind a kontrafaktuális helyzetben rendelkezik, az nem ugyanaz a fogalom, hanem csak a nem-intencionálisan és nem-relációsan jellemzett belső állapotok. Ebben az olvasatban Burge álláspontja azon általános externalista állítás egy példaként mutatkozik, mely szerint a gondolati tartalmakat a szubjektumon kívüli tényekkel individuáljuk.

A fentiek a burge-i álláspont méltányos összefoglalásának tekinthetők annak alapján, ahogy egyes helyeken kifejtí azt, és — mint lentebb érvelni fogok — ez valószínűleg egyben az az álláspont, amelyet magáénak kell vallania, ha érdekességre számot tartó konklúziókat eredményező állásfoglalást kíván tenni. Vannak azonban más helyek, melyek ettől eltérő olvasatot sejtetnek. Az alternatív olvasat szerint Burge nem tagadná, hogy van valami közös Alf tényleges és kontrafaktuális helyzetében, ami intencionális terminusokban leírható. Azt mondja például:

Abból a feltevésből, hogy egy személy gondol valamire [has in mind], amit egy szó nem jelöl vagy nem fejez ki, nem következik, hogy a szó nem fordulhat elő függő beszédben (és értelmezhető szó

szerint) mentális tartalmainak egy részét megadó „hogya” kezdetű mellékmondatokban.⁴

A „valami, amire egy személy gondol” kifejezés azt sejteti, hogy Burge itt tulajdonképpen elismeri azt, amit az internalista beszélői jelentésként vagy idioszinkratikus fogalomként jellemez. Egy másik ponton Burge azt a feltevést tulajdonítja ellenfeleinek, hogy

amit valakinek a szavai az illető szerint jelentenek, az, ahogyan szavait veszi, *teljesen* meghatározza az attitűdöket, amelyeket használatukkor kifejez: mentális állapotai és eseményei tartalma *szigorúan* olyan fogalmakra *korlátozódik*, amelyeket ő ért, bármilyen idioszinkratikusak legyenek is ezek...⁵

Mindkét idézet azt sejteti, hogy Burge-öt a gondolat publikus jelentés alapján való tulajdonításának legitimitása érdekli csupán, a kizárólagossága nem. Ha ez így van, akkor (2) értelmezhető összhangban azzal, amit a *párhuzamos gondolat hipotézisének* nevezhetünk. E hipotézis szerint Alf két gondolatot gondol, amikor azt gondolja „Arthritis van a combomban”: az egyik gondolat tartalmát az „arthritis” szó standard angol jelentése írja elő, a másiknak az a tartalma, amely magában foglalja a szó Alf-féle, idiolektális értelmét. Ezen értelmezés szerint Burge minden erőfeszítése annak kimutatására irányul, hogy a publikus értelmű tartalom *egyike* az Alfnek való legitim gondolattartalom-tulajdonításoknak, és hogy nem határozottan kizárt, nem pedig annak kimutatására, hogy ez a mentális tartalom. Ezzel Burge érvei, ha nem válnak is a *de re* tulajdonítás egyértelmű esetévé, de legalábbis analógnak mutatkoznak annak lehetőségével, hogy valakinek *de re* gondolatot tulajdonítsunk a dologra referálás olyan módjának használatával, amelyet a gondolatot gondoló nem használ vagy nem használhatna. Egyszerűen arról lenne szó, hogy bizonyos gondolatoknak nemcsak internálisan tiszteletre méltó artikulációi vannak, hanem olyan artikulációi is, amelyek externalisták. A kérdés ekkor az lenne, hogy maga ez a következtetés mennyire érdekes.

⁴ l. m. 101. o.

⁵ l. m. 102. (Kiemelés H. R.).

Ez a párhuzamos megközelítésmód azonban nem felel meg Burge céljainak. Jól látható ez abból, ahogyan konklúziójának érvényességi körére kihat. A funkcionalizmust bírálva Burge ezt mondja:

A mentális állapotok vagy események intencionális vagy szemantikai szerepe nem egyszerűen az egyénben játszott, funkcionálisan specifikált szerepeik függvénye. Az intencionális mentális állapotok ezen magyarázatainak kudarca a kognitív jelenségek társadalmi függésű vonásainak alábecsüléséből fakad.⁶

Csak hogy ha a párhuzamos magyarázat által megengedett „szűk és tág tartalom”-mal dolgozunk, akkor ebből csak az következik, hogy csak az idiolektális gondolat felel meg a funkcionális szerepnek. Továbbá a mindkétféle tartalom megengedése az idiolektus bizonyos célokra való elsődlegessé tételéhez vezethetne, ha kiderülne, hogy nem ugyanúgy vagy nem ugyanolyan mértékben hozzáférhetők az introspekció számára.

Tulajdonképpen világos, hogy Burge nemcsak el akarja utasítani, hanem el is kell, hogy utasítsa a párhuzamos gondolat hipotézisét. Különösen világosan kiderül ez Fodornak adott válaszából:

Mit bizonyítanak a gondolatkísérletek? Azt bizonyítják, hogy a közönséges propozicionális attitűdök függő tárgyi mellékmondatokban előforduló kifejezések által jelzett intencionális tartalmáról nem lehet számot adni fizikai, fenomenális, kauzális-funkcionalista, komputációs vagy szintaktikai állapotokkal vagy folyamatokkal, amelyeket nem-intencionálisan specifikálunk és tisztán a fizikai és szociális környezetétől elszigetelt egyénre nézve definiálunk. Az előbbi értelemben az intencionális tartalom még csak nem is az egyén nem-intencionális állapotaira és folyamataira ráépülő [supervenient] ...A gondolatkísérletek erősen sejtetik azt is, hogy nem jutunk semmiféle megvilágosító belátáshoz azzal, ha a konvencionális jelentést, Fodor kifejezését használva, az egyének propozicionális attitűdjeiből szerkesztett „logikai konstrukció”-nak nevezzük. Azt sejtetik, hogy az, hogy egy személy propozicionális

⁶ l. m. 107-108. o.

attitűdjei mik, szavainak társadalmilag meghatározott jelentéseitől függetlenül sem nem meghatározott, sem nem tehető világossá.⁷

Ebben a hosszú idézetben három tantételt kell megkülönböztetni, melyek közül Burge kettőt azonosít. Annak illusztrálására, hogy Burge ellene van a párhuzamos gondolat hipotézisének, az első bekezdést idézhettem volna rövidebben, így:

Mit bizonyítanak a gondolatkísérletek? Azt bizonyítják, hogy a közönséges propozicionális attitűdök függő tárgyi mellékmondatokban előforduló kifejezések által jelzett intencionális tartalmáról nem lehet számot adni olyan terminusokban, amelyeket tisztán a fizikai és szociális környezetétől elszigetelt egyénre nézve definiálunk.

Önmagában véve ez nem feltétlenül összeegyeztethetetlen a párhuzamos gondolat hipotézisével, mivel vélhetjük azt, hogy az idiolektális gondolat nem egy közönséges propozicionális attitűd része, ahol is a „közönséges”-t úgy definiáljuk, mint ami a szavak publikus értelmével kapcsolatos. Ha nem ez az értelme, akkor nem is világos tulajdonképpen, „mit keres itt” ez a szó. Ebből az következne, hogy legalábbis néhány *nem közönséges* propozicionális attitűd kezelhető internalisztikusan, de hogy mik ezek az attitűdök, hogy magukban foglalják-e Alf idiolektusát, s ha nem, miért nem, ez schol nem kerül szóba. Ahhoz, hogy a párhuzamos gondolat hipotézisét elkerüljük, azt kell felvetni, hogy a „nem közönséges” propozicionális attitűdök, ha vannak ilyenek egyáltalán, a jelen összefüggésben nem számítanak. Az idézet egyértelműen párhuzamosságellenes verziójának ezért a „közönséges”-t el kellene hagynia. Ezt az ellentmondást az idézett bekezdés második doktrínája söpri be a szönyeg alá:

Mit bizonyítanak a gondolatkísérletek? Azt bizonyítják, hogy a közönséges propozicionális attitűdök függő tárgyi mellékmondatokban előforduló kifejezések által jelzett intencionális tartalmáról nem lehet számot adni ...[az egyén] olyan állapotaival vagy folyamataival, amelyeket nem-intencionálisan specifikálunk ... Az előbbi értelemben az intencionális tartalom még csak nem is az

⁷ Burge, Tyler, „Two Thought Experiments Reviewed”, *Notre Dame Journal of Symbolic Logic* 23 (1982), 286. o.

egyén nem-intencionális állapotaira és folyamataira ráépülő [supervenient].

Burge illusztrálja is, mik lehetnének az egyén ilyen nem-intencionális állapotai, ugyanis azt mondja „...fizikai, fenomenális, kauzális-funkcionális, komputációs vagy szintaktikai állapotok...”

Úgy tűnhetne – mint fentebb felvetettük –, hogy ennek igazsága vagy hamissága attól függ, redukálhatók-e Alf idiolektális állapotai a fentiek bármelyikére, ugyanis az externálisan függők nyilvánvalóan nem redukálhatók. Csak akkor nem fog ettől függeni, ha Alfnek nincsenek idiolektális mentális tartalmai. Tekintve, hogy Burge nem próbálja kimutatni, hogy az idiolektális tartalom nem redukálható, konklúziója, mely szerint a gondolatkísérletek kimutatják, hogy Alf tartalmi nem redukálhatók ezen a módon, azon a hiten kell, hogy alapuljon, hogy kísérletei, annak kimutatásán keresztül, hogy Alf minden attitűdje publikus, bizonyítják, hogy nincsenek idiolektális attitűdjei. Az azonban elég bizarr, ha a gondolatkísérleteket további érv nélkül is annak bizonyítékaként vesszük, hogy nincsenek idiolektális gondolatok; a gondolatkísérletek ugyanis minden jel szerint pontosan ilyen gondolatot tulajdonítanak Alfnek téves elképzelése formájában. Ez az elgondolás további megerősítést nyer azáltal, hogy Burge a „valami, amire a személy gondol” [has in mind] szavakkal fogalmaz, ami nem azonos a szavak szó szerinti jelentésével (mint a fenti idézetből kiderül). Ugyanez áll az idézetben említett harmadik tantételre is, nevezetesen a „logikai konstrukció”-ra. Alf esetében *prima facie* semmi nem valószínűsíti akár azt, hogy a publikus értelem egyéni idiolektusokból alkotott konstrukció, akár azt, hogy nem az, kivéve ha elfogadjuk, hogy Alf esete bizonyítja, hogy Alfnek nincs a publikus értelmén nem élősködő idiolektusa. Legfeljebb annyi bizonyosodott be azonban, hogy nem helytelen olyan tartalmat tulajdonítani neki, mely a publikus értelmet tartalmazza. Kénytelenek vagyunk azt gondolni, hogy Burge a következő feltevés alapján érvel: adva, hogy van ez a publikus értelmű tartalom, nincs másik, amely ne ebből lenne levezetve. (Pontosabban fogalmazva, a logikai konstrukció elutasítása megköveteli, hogy nincs a publikus értelemről nem függő tartalom, a párhuzamos gondolat-hipotézis elutasítása azonban együtt jár annak tagadásával, hogy mindig vagy legalábbis a normális esetben van idiolektális tartalom.)

Úgy tűnik, Burge kellemetlen dilemmával szembesül. Egyrészt a gondolkísérletek úgy vannak megalkotva – és nem is lehetnek másként –, hogy a fogalmat tévesen felfogó személynek eléggé meghatározott saját felfogása legyen, olyan felfogása, amely *lehetett volna* helyes felfogás, ha a nyelv egy kicsit más lett volna, mint amilyen ténylegesen. Ebből minden jel szerint következik, hogy létezik egy idiolektális attitűd és tartalom, és hogy a párhuzamos gondolat hipotézise helyes. Másfelől Burge egész célkitűzése szempontjából alapvető jelentőségű, hogy ne legyen ilyen párhuzamos idiolektális gondolat, ez ugyanis egyenlő lenne az internalista lényegi mondanivalójának elismerésével.

Végző soron nehéz elkerülni a következtetést, hogy Burge szerint nincs releváns idiolektális tartalom, mivel úgy véli, bármiféle ilyen belső tartalom „nem-intencionális” kellene hogy legyen és így nem számíthatna a szó normális értelmében vett gondolatnak. „Individualism and Psychology” című írásában Burge amellelt érvelt, hogy az individualizmus mint pszichológiai elmélet hamis kell hogy legyen, mivel a pszichológiai állapotok intencionálisak és ezért a külvilágra való referálást foglalnak magukban. Az elméleti tétel itt úgy szól, hogy minden, ami intencionális, externalista is. A gondolkísérletekhez kapcsolódó nyelvi intuíciók azonban távolról sem alapoznak meg efféle következtetést. A gondolkísérletekben maga Burge is elismeri, hogy Alfnak a saját idiolektális arthritis-felfogása van az elméjében [has in mind] – és ez, úgy tűnt, azt jelenti, hogy internalista értelemben jelen van számára –, ez pedig ugyanannyira intencionális, mint a publikus értelem által konstituált tartalom. Vagyis Burge minden jel szerint elkötelezte magát amellelt, hogy az individualizmusnak meg kell tisztítania magát az intencionális tartalomtól.

Végezetül felteszem, hogy az individualizmus *prima facie* téved a pszichológiával kapcsolatban, így a kognitív pszichológiával kapcsolatban is. *Mivel a kognitív pszichológia releváns részei gyakran élnek a gondolkísérleteink hatókörébe eső intencionális állapottulajdonításokkal, a pszichológiában ténylegesen használt nyelv nem tisztán individualisztikus.* Vagyis a pszichológiai elméletekben

megjelenő kontrafaktuális erejű általánosítások, standard értelmezésük fényében, nem individualisztikusak.⁸

Itt azonban valami ekvivokáció van. Vajon az „azok az intencionális állapotok, amelyek gondolatkísérleteink hatókörébe esnek”, megkülönbözteti egymástól a gondolatkísérletek hatókörébe eső intencionális állapotokat azoktól, amelyek nem esnek a gondolatkísérletek hatókörébe? Vagy a két kifejezés ugyanarra utal más szavakkal – vagyis appozíciós viszonyban van –, úgyhogy intencionális állapot az, ami a kísérletek hatókörébe esik, és ebben az összes bennefoglaltatik? Ezen a ponton és a következő oldalon („Kétlem, hogy a jelenlegi formában művelt pszichológia egésze individualisztikus, vagy hogy az kellene, hogy legyen”) Burge megengedi, hogy a pszichológia egy része individualisztikus, vagy az lehet, de úgy tűnik, az ilyen pszichológiát ezáltal nem-intencionálisnak ítéli.

A pszichológiában vannak a *fiziológiai szint fölötti, de az attitudinális szint alatti* individualisztikus leírások, amelyek szisztematikus magyarázatokban szerepet játszanak. Azon törekvés jegyében, hogy olyan algoritmust adjanak meg, amely által a személy propozicionális információja feldolgozásra kerül, szokás formalisztikusan leírt komputációs folyamatokra hivatkozni. Azt hiszem, gondolatkísérleteink szereplői bizonyos szempontból jellemezhetők úgy, mint akikben azonos, formalisztikusan leírt algoritmusok játszódnak le.⁹

Alf idiolektusa szub-attitudinálissá változott, ez pedig aligha illik össze azzal a ténnyel, hogy „az elméjében van”. Vajon milyen igazolása van Burge-nek arra, hogy az individualisztikust a szub-attitudinális szintre fokozza le? Erre választ kapunk akkor, amikor Burge kifejti intencionalitás-elméletét, egy – minden jel szerint – standard kauzális elméletet.

Az intencionális állapotok és események tulajdonítása a pszichológiában az individuáció és a magyarázat olyan típusát alkotja, mely bizonyos előfeltevésekkel jár együtt a személy vagy az állat környezetének természetét illetően. ...A látás, a hitképződés, az

⁸ Burge, Tyler, „Individualism and Psychology”, *Philosophical Review* 95 (1986), 9. o. (Kiemelés H. R.)

⁹ I. m. 22–23. (Kiemelés H. R.)

emlékezet, a tanulás, a döntéshozatal, a kategorizáció és talán a következtetés [reasoning] elméletei is kivétel nélkül olyan állapotokat tulajdonítanak, amelyek értékelésnek, mégpedig *részen a tágabb környezet által szabott standardokra való hivatkozással* történő gyakorlati és szemantikai értékelésnek vannak alávetve.¹⁰

A tágabb környezet bevonódása, legalábbis a Burge által tipikusnak tekintett látás esetében, kauzális.

Az elmélet végső intencionális fogalmai és az általuk hordozott információ individuációja azon, kontingensen létező fizikai entitásokra vagy feltételekre utalva történik, amelyek rendszerint okozzák őket és amelyekre normális esetekben vonatkoznak.¹¹

A kauzális kapcsolat kontingens jellege nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy ugyanazon belső reprezentációnak eltérő jelentése legyen.

Nem inkohereus az az elgondolás, hogy relevánsan különböző fizikai feltételek ... rendszeresen ugyanazokat a nem-intencionálisan, individualisztikusan individuált fizikai szabályszerűségeket okozzák a szubjektum szemében és idegrendszerében... Ilyen esetekben ... az egyén vizuális reprezentációi eltérő információt hordoznának és különböző lenne a reprezentációs tartalmuk, jöllehet a személy egész nem-intencionális fizikai története ... ugyanaz maradhatna¹²

Jó úton vagyunk egy mindenre egyformán érvényes kauzális szemantika képviselője felé. Kérdés azonban, hogyan jut el ide Burge pusztán a gondolatkísérletekből, vagyis anélkül, hogy egyszerűen feltételezné a fizikalizmus egy változatát? A válasz nem lehet más, mint hogy úgy véli: a gondolatkísérletek, megmutatván, hogy „közönséges” propozicionális attitűd-tulajdonításaink externalisták, nem hagynak meg mást az individualista számára, mint valami szub-attitudinálisat. Láttuk azonban, hogy a gondolatkísérletek nem tartalmaznak semmi olyat, ami bizonyítaná, hogy a szubjektum *minden* intencionális állapota externalisan függő, sőt azt is láttuk, hogy ahhoz, hogy értelmet tudjunk adni

¹⁰ l. m. 25. o. Kiemelés az eredetiben.

¹¹ l. m. 34. o.

¹² l. m. 34. o.

annak, ami Burge szerint „az elménkben van”, elkerülhetetlen, hogy tulajdonítható legyen nekik egy párhuzamos, belső idiolektális *gondolat*.

V.

Az intuícióra hivatkozás gyengesége és következetlensége Burge-nél. A fentiekben előadott érvekkel nem tagadjuk Burge azon intuícióját, hogy publikus tartalmat tulajdonítanak Alfnek, csak azt tagadjuk, hogy *kizárólag ez a tartalom tulajdonítható neki természetes módon.* Kérdés azonban: mekkora ereje van egyáltalában véve az intuícióra való hivatkozásnak Burge részéről? Azt mondja: „a hagyományos filozófiai képzés által nem megrontott emberek többsége kényszerűen nyilvánvalónak tartja a gondolatkísérlet három lépését”.¹³ A filozófiától megrontatlan egyén intuícióira való hivatkozás azonban kétes lépés. Burge tanulmányának legtöbb olvasója filozófus, akit nagy valószínűséggel már megrontott a konvencionális filozófiai képzés. Ekkor azonban, ha a gondolatkísérlet Burge-féle értelmezését kényszerűen nem nyilvánvalónak találja valaki (ahogy például én annak találom), Burge egyszerűen megvonhatja a vállát és az ilyen olvasók filozófiai képzését hibáztathatja.

Kollégám, Farkas Katalin lelkiismeretesen kipróbálta a gondolatkísérletet néhány, filozófiailag romlatlannak tekinthető emberen. A felmérés két érdekes tanulsággal járt: az egyik az volt, hogy a gondolatkísérlet lényegének elmagyarázásához elkerülhetetlenül meg kellett rontani az alanyt bizonyos fokú filozófiai magyarázattal. A gondolatkísérlet ugyanis nem egyszerűen egy páciensről szól, aki a combjában érzett fájdalom miatt orvosához fordul, hanem egy bizonyos terminus függő beszédbeli előfordulását tartalmazó „hogy” kötőszós mellékmondatok használatával való mentális tartalom-tulajdonításról. Erről a jelenségről pedig elég kevés embernek vannak intuíciói. A másik tanulság az volt, hogy szemben azzal, amit Burge mond, a felmérés

¹³ Burge, Tyler, „Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), 87. o.

alanyai egyöntetűen azt mondták, hogy intuitív ítéletük *nem azonos* Burge intuitív ítéletével.

A helyzet ironiája az, hogy minden jelszerint maga Burge sem értett mindig egyet jelenlegi intuícijával, legalábbis ha azt a párhuzamos gondolat hipotézisét kizáró módon értelmezzük, ahogy jelenlegi álláspontja megköveteli. Valószínűleg senki nem vitatná, hogy bármely jogi vagy kontraktuális kontextusban az emberek szavaik publikus értelme mellett elkötelezettek. A „Belief and Synonymy”-ben Burge Alfredet hozza fel példaként, aki olyan fogadást köt, mely a „két hét” jelentésű „fortnight” szó félreértésén alapul, melyről Alfred azt hiszi, hogy tíz napra utal. A fogadás azzal kapcsolatos, hogy igaz az a proposíció, hogy *Bertrand pontosan egy „fortnight”-nyi időre ment szabadságra*.¹⁴ Burge azt állítja, hogy a szó félreértésére való hivatkozás nem mentesítene a fizetés alól, amikor valaki elveszítené a fogadást. Ez így is van: ha másként működnénk, túl könnyű kibúvót biztosítanánk a csalóknak. Ennek szellemében Burge azt állítja, hogy „a nem-filozofikus beszélők ... úgy tűnik, természetesnek veszik”¹⁵, hogy Alfred *azt mondta, hogy Bertrand pontosan egy „fortnight”-nyi időre ment el, a szó hivatalos értelmében, de hogy ugyanakkor „mindkét vélemény mellett talált nem-filozofikus beszélőket”, amikor azt kérdezte tőlük, vajon Alfred azt hitte-e, hogy Bertrand a hivatalos értelemben pontosan egy „fortnight”-nyi időre ment el. Burge azt mondja: azoknak a véleménye, akik szerint Alfred nem azt hitte,*

rendszerint annak megnyilvánulása, hogy inkább vonakodunk azt mondani, hogy Alfred nem értette, mi volt az, amit hitt, mint azt mondani, hogy nem értette, amit állított. Az így vélekedők rendszert hajlamosak azt is megemlíteni, hogy Alfred tíznapos periódusra gondolt [had in mind], amikor a „fortnight”-ot kimondta: Alfred cselekvései nagyrészt azon a hitén fognak alapulni, hogy Bertrand tíz napra távozott. Nyelvi tévesztése irreleváns olyan célok

¹⁴ Burge, Tyler, „Belief and Synonymy”, *Journal of Philosophy*, 75 (1978) 132. o. 13.lbj.

¹⁵ l. m. 132.

szempontjából tekintve, mint például az, hogy kimenjen a vonat elé.¹⁶

Ez úgy hangzik, mint egy erős érv a hittartalom internalista felfogásának igazsága mellett. Meglepő módon Burge nem veti el.

A két nézőpont valószínűleg a „hiszi” konvencionálisan eltérő alkalmazásait képviseli, melyeket a hit magyarázatban betöltött szerepével kapcsolatos eltérő koncepciók támasztanak alá. A koncepciók egyikét vagy másikat egyetlen beszélő is alkalmazhatja, a tulajdonítás kontextusától függően. Mindkét nézet koherens. Mindkettő képes arra, hogy a másik által hangsúlyozottakról számot adjon.¹⁷

Burge, legalábbis 1978-ban, elfogadta a párhuzamos gondolat hipotézisét. Akkoriban elfogadta, hogy az átlagos beszélők hittartalommal kapcsolatos intuitív ítéletei megoszlanak, és hogy az intuíció gyakorlatilag jóváhagyja mindkét tartalom-értelmezés legitimitását és szükségességét. Bármilyen volt is az, ami Burge-öt nézetei megváltoztatására indította, láttuk, hogy gondolat kísérleteinek intuitív ereje aligha lehetett az.

VI.

A „Belief and Synonymy” és a szó szerinti hittulajdonítás. Alf azt hiszi, hogy normális, publikus értelmükben használja a szavakat. Ezért ha idioszinkratikus szűk tartalmat tulajdonítunk neki, akkor kénytelenek vagyunk úgy itélni, hogy valamiféle hibát követ el az *arthritis* angol nyelvbeli fogalmával kapcsolatban. Ez feltehetőleg vagy a tárgyat illető – az *arthritis* nevű dologra vonatkozó – tévedés, vagy nyelvi, az „*arthritis*” szó használatával kapcsolatos tévedés. Ha úgy vesszük, hogy a tévedés valami, a világban létezővel kapcsolatos, akkor olyan fogalmat tulajdoníthatunk Alfnek, mely csupán a világgal kapcsolatos tévképzetét ragadja meg: ekkor bevezethetnénk a „*tharthritis*” nevet egy olyan betegség jelölésére, mely az *arthritis*re és más, az izomzatban előforduló

¹⁶ I. m. 132–133.

¹⁷ I. m. 133. o.

reumás bántalmakra vonatkozik. Ekkor azt mondhatjuk, hogy Alfnek valójában a tharthritisre vonatkozó hitei vannak: azt hiszi, hogy tharthritis van a combjában, és hite igaz. Ez a stratégia a tárgyi szinten való újraértelmezés. A másik stratégia a metanyelvi újraértelmezésé: eszerint Alf tévedése tisztán metanyelvi természetű. Ekkor Alf hitét, miszerint arthritis van a combjában, azzá a hitté értelmeznénk át, hogy az „arthritis” szó arra a bántalomra vonatkozik, amely az ő combját kínozza.¹⁸

Burge úgy véli, ezek az átértelmezési stratégiák egyszerűen nem működnek az arthritises esetben. Az érvelést, melyet emellett felhoz, nem könnyű megérteni. Az érv legvilágosabb változata talán nem az „Individualism and the Mental” című tanulmányban, hanem a korábbi „Belief and Synonymy”-ben található.¹⁹

A „Belief and Synonymy”-ben egy olyan ember esetével találkozunk – nevezzük őt Bertnek –, aki éveken át azt hitte, hogy egy *fortnight* az tíz nap. Nemrégiben azonban megtudta, hogy tévedésben volt és most már úgy hiszi (helyesen), hogy egy *fortnight* tizennégy nap. Bert attitűdjeit a következőképpen jellemezhetjük: van valami, amit régebben hitt, de már nem hisz. Úgy hiszi továbbá, hogy régebben elhitt hite téves, ezért azzal ellentétes hitet tett magáévá. Régebben azt hitte, hogy egy *fortnight* tíz nap, most már azonban nem hiszi azt, ugyanis most azt hiszi, hogy egy *fortnight* tizennégy nap. Mind Bert, mind mi magunk, akik hitet tulajdonítunk neki, ellentétet látunk korábbi hite és mostani hite között. Korábban azt hitte, hogy *p*, de jelenleg azt hiszi hogy *nem-p*.

Bert azon hitét, hogy egy *fortnight* tíz nap, megpróbálhatnánk a fent említett két stratégia közül az első, vagyis a tárgyi szintű stratégia segítségével átértelmezni. Eszerint a „*fortnight*”-ot mint Bert idiolektusának részét értelmezzük, mely esetben „tíz nap”-ot jelent. Vagyis a képzet, mely visszaadja Bert tévképzetét, egy tíznapos időszak képzeete. Más szóval ezen átértelmezés szerint Bert tulajdonképpen azt hitte, hogy egy tíznapos időszak az tíz nap. Ekkor azonban mi volt hibás a hitében? Semmi. Ebből az látszik következni, hogy nincs magyarázat Bert azon

¹⁸ Burge, Tyler, „Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), 92. o.

¹⁹ Burge, Tyler, „Belief and Synonymy”, *Journal of Philosophy* 75 (1978).

állítására, hogy „régbben azt hittem, hogy egy *fortnight* tíz nap, de belátom, hogy tévedtem, úgyhogy most már nem hiszem azt”. Ezért Bert tévedésének tárgyi interpretációja nem járható út.

A metanyelvi stratégiának több esélye van számot adni arról a tényről, hogy Bert tévedett, amikor azt hitte, hogy egy *fortnight* tíz nap. Ezen elgondolás szerint a hit, melyet Bert feladott, metanyelvi hit volt:

A „*fortnight*” szó tíz napot jelent.

Az a hit pedig, amelyet helyett magáévá tett, a következő metanyelvi hit volt:

A „*fortnight*” szó nem tíz napot jelent.

A metanyelvi nézet egybevág a fentebb tett észrevétellel, mely szerint van valami, amit Bert régbben hitt, de már nem hisz. Valóban igaz is, hogy Bert régbben azt hitte, a „*fortnight*” tíz napot jelent, most pedig azt hisz, hogy a „*fortnight*” nem tíz napot jelent. Burge két érvet vet be a metanyelvi értelmezés ellenében. Az első úgy szól, hogy ha elfogadjuk Bert azon hitének metanyelvi átértelmezését, hogy egy *fortnight* tíz nap, akkor elkötelezzük magunkat azon állítás mellett, hogy egy analitikus igazságban való hit voltaképpen egy metanyelvi hit kifejeződése: ugyanis ha „S úgy hiszi, hogy egy *fortnight* tíz nap” metanyelvi, akkor „S úgy hiszi, hogy egy *fortnight* tizennégy nap” szintén metanyelvi kell hogy legyen: az igazság vagy hamisság a logikai formát nem változtathatja meg. Ebből továbbá az látszik következni, hogy az analitikus igazságok logikai formája metanyelvi, ez pedig nem helyes. A „Minden aggregény nőtlen” aggregényekről mond valamit, nem az „aggregény” szó használatáról.

A második érv formális bizonyítás, melynek célja kimutatni, hogy az analitikus igazságok metanyelvi értelmezése önmagát rombolja le. Először ezt az utóbbi, egyedülállóan Burge-re jellemző érvet vesszük szemügyre, majd pedig azt az általánosabb aggodalmat, hogy ezeknek az eseteknek a metanyelvi átértelmezése valószínűtlen módon minden analitikus igazságot metanyelvivé tesz.

Burge formális érve annak kimutatására irányul, hogy az analitikus igazságok metanyelvi értelmezése maga után vonja ugyanezen igazságok tárgyi értelmezését. Mivel a tárgyi értelmezés már meg van cáfolva, ez elegendő a metanyelvi értelmezés cáfolatához. Meg fogjuk látni azonban, hogy Burge érvelése egy bizarr előfeltevésen alapul.

Annak az analitikus igazságnak, hogy egy *fortnight* tizennégy nap, a következő a metanyelvi értelmezése:

(1) Bármilyen *x*, ami kielégíti az '*x* is a *fortnight*' angol kifejezést, kielégíti az '*x* is a period of fourteen days' angol kifejezést is.

Adva Bert azon hitét, hogy egy *fortnight* tíz nap, és adva továbbá, hogy Bert egyébként ért angolul, Bert tagadja ezt a proposíciót. A következő két proposíciót azonban el kell, hogy fogadja:

(2) Minden *y*-ra, *y* kielégíti az '*x* is a *fortnight*' angol kifejezést akkor és csak akkor, ha *y* egy *fortnight*.

(3) Minden *y*-ra, *y* kielégíti az '*x* is a period of fourteen days' angol kifejezést akkor és csak akkor, ha *y* tizennégy napos időszak.

Ezekből azonban Bert olyan következtetéseket vonhat le, amelyekkel tagadja a következőt:

(4) Bármilyen *x*, ami egy *fortnight*, tizennégy napos időszak.

Ezt a (2)-ben és (3)-ban adott Tarski-féle idézőjel-elhagyásos módszerrel meg lehet tenni. Ezért Bert tárgyi módban artikulálhatja azt a hitét, hogy egy *fortnight* nem tizennégy nap. Ez elvben nem különbözik attól, ha azon hitét, hogy egy *fortnight* tíz nap, tárgyi módban állítja.

Ezzel az érveléssel az a probléma, hogy mondhatjuk azt, hogy Bert csak akkor hiszi (2)-t, ha érti is azt. Természetesen beláthatja, hogy igaz, idézőjel-elhagyásos formája folytán, ez azonban nem ugyanaz, mint hinni, *amit a kifejezés mond*. Ha nem tudja, amit az mond, akkor azt sem tudja, amit (4) mond s következésképpen azt sem, amit ő maga tagad. Burge egyetért ezzel. Azt mondja:

Egy külföldi, aki csak az „igaz”-at, az idézőjeleket és az „akkor és csak akkor”-t érti, hihetné az igazságséma minden egyes példájáról, hogy igaz. Ez azonban nem lenne elég ahhoz, hogy magukat az egyes példákat higgye (hogy azok hiteinek tartalmi legyenek).²⁰

Majd így folytatja:

Bizonyára elégséges egy adott példány hívéséhez, hogy az illető általánosságban bírja az angol nyelvet, továbbá hogy *ezzel együtt jártas legyen az instanciált mondat használatában is...* Ezt a kompetenciát azzal mutathatná ki, hogy a mondatot alkotó szavakat és a

²⁰ l. m. 124-125. o.

mondát grammatikáját átlagosan jól tudja használni... Bert nyilvánvalóan kiállja ezt a próbát.²¹

Hogyan hiheti Burge, hogy az, aki azt hiszi, hogy egy *fortnight* nem tizennégy nap, hanem tíz – aki olyanokat mond, mint hogy „I am going away for a fortnight, leaving Sunday and returning a week on Tuesday” – kompetensen bírja az angol „fortnight” terminust? Persze, ez az illető nem értené annyira rosszul a terminust, mint az, aki ilyeneket mondana, mint „We bought our son a fortnight as a pet and he keeps it in a cage in his bedroom”, de mégiscsak az angol „fortnight” terminus nem-értéséről tenne tanúbizonyságot. Ezért a metanyelvi értelmezést Burge demonstratív érve nem tudja kizárni. Mi a helyzet azonban azzal az érveléssel, hogy az eredeti állítás formáját tekintve nem metanyelvi, mert ha az lenne, akkor minden analitikus állítás metanyelvi kellene, hogy legyen? Ennek megfejtéséhez meg kell nézni, mikor és miért lehetséges nyelvi információt tárgyi formában közölni. Burge elfogadja, hogy az olyan tárgyi mondatok, mint „Az arthritis ízületi betegség”, „Egy aggregény nőtlen férfi”, vagy „Egy *fortnight* tizennégy nap”, legalábbis gyakran a nyelvről „szólnak” és arra használatosak, hogy a nyelvhasználatról közöljenek információt, semmint bármi másfajta ténykérdésről, ezért „valódi” formájuk kérdése nem annak kérdése, hogy miről is szólnak valójában. Igaz, hogy gyakran mutatunk be definíciókat a tárgyi módban és gyakran nincs világos választóvonal aközött, hogy megmondjuk, milyenfajta dolgok az F-ek és aközött, hogy megadjuk ‘F’ definícióját. Úgy tűnik azonban, hogy a tárgyi mód elfogadható, amikor a referencia problémátlan és nem kérdéses, mi az, amiről az ember beszél. Ahogy Bert egykor azt hitte, hogy egy *fortnight* tizennégy nap, én kiskoromban azt hittem, hogy a macskák nőnemű kutyák. (Lehet, hogy az ilyen hit egészen gyakori kisgyerekeknél, mivel olyan ellentétpárokból fordul elő, mint férfi-nő, kés-villa, kutya-macska.) Jóllehet a hit szükségszerűen hamis, ez nem akadályozza annak, hogy a gondolat tárgyi módon macskákról szövegezz, mivel aki ezt gondolta, jelezhetette a tárgyakat, amelyekre gondolt és valószínűleg megragadta a helyes témát. Ugyanez áll arra, aki azt gondolja, hogy a bálnák halak – nagyjából ekkor is igaza van abban, hogy mely állatok

²¹ Uo. (Kiemelés – H. R.)

bálnák. Ezért „a macskák nőnemű kutyák”, valóban macskákról, „a bálnák a tengerben élő legnagyobb halak” pedig valóban bálnákról szól, még akkor is, ha tárgyi módon bemutatott definíciónak van szánva.

Az „egyszarvúak” olyatén definiálása, hogy „az egyszarvúak lószerű lények egy szarvval a fejükön” szintén problémátlan, mivel kiválasztja a megfelelő lényeket azokból a kontextusokból, amelyekben beszélünk róluk. Az „Isten az elképzelhető legnagyobb lény” hasonló okból szintén problémátlan, hacsak nem olyan érv premisszájaként szerepel, mely az említett lény létezését akarja bizonyítani, mint az ontológiai argumentum bizonyos változataiban, ugyanis a tárgyi mód komolyan vétele előfeltételezi a létezését. Ekkor a definíció más módon való előterjesztése —, például „ha bármi Isten, akkor szükségképpen az elképzelhető legnagyobb lény”, vagy „'Isten' azt jelenti: 'az elképzelhető legnagyobb lény'” — válik szükségessé.

A „fortnight” radikálisabban problematikus, mint az „Isten”, mivel a referencia paradigmái nem maradnak érintetlenek, amikor a definíció a feltételezett módon rossz. Míg a kiválasztott tárgyak mégiscsak macskák és bálnák voltak — abban az értelemben, hogy ugyanazok a jelezhető tárgyak voltak azok, amelyekről tévdefinícióikban szó volt, úgyhogy valaki a tévdefiníciók ellenére rá tudott mutatni a megfelelő tárgyakra —, a „fortnight” eltérő felfogásai esetében maguk a referencia-tárgyak is elcsúsznak. Tehát míg a szóban forgó állatok halmazának központi magja nem változik meg a definíciókban elkövetett hibáktól, a „fortnight” különböző definíciói időszakok egészen más halmazát választják ki. Amikor az egyik definíció és a másik, eltérő definíció között nem őrződnek meg ugyanazok a paradigmatis esetek, akkor a definíciókban a tárgyi referencia nem helyénvaló, ugyanis a definiált tárgyak azonosítása vitatottá válik.

Az általános elv az, hogy a tárgyi definíció akkor biztonságos, amikor semmi relevánsan problematikus nincs a helyes referencia-tárgyak azonosságát illetően, és akkor informatív, amikor e tárgyak azonosítása nem függ a szóban forgó definíciótól vagy analitikus igazságtól. Ebben az esetben nagyon hasonlóan működik, mint egy normális kontingens állítás, mely kiválaszt egy beszéd tárgyat és arról állít valamit. A „tisztá” analitikus esetekben és ahol az állítás igaz, mint például „az agglegények nőtlen férfiak”, vagy „egy *fortnight* tizennégy nap” esetekben, az említett feltételek közül az első teljesül, de a második

nem, ha a tárgyi módon értelmezzük őket: soha nem működnek úgy, mint „azok a dolgok F-ek” esetében, ahol is a dolgokat F-ségüktől függetlenül választjuk ki. A nyelvről szólóan azonban informatívak, és – mint Burge is egyetért – általában ezen a módon informatívnak szánják őket. Ezért míg „a bálnák (nem) halak” értelmezhető úgy is, mint a nyelvre nézve informatív és úgy is, mint a tényekre nézve informatív, addig „egy *fortnight* tizennégy nap/tíz nap” csak a nyelvre nézve informatív. Ez alátámasztani látszik azt az állítást, hogy a tárgyi beszédmód használata ebben az esetben annak a beszédmódnak egyfajta hanyag kiterjesztése, mely direkte illő olyan esetekben, ahol a referencia független. Az, hogy amikor különösebben nem múlik rajta semmi, használhatjuk a hanyag beszédmódot, elfogadhatónak tűnik itt. Ugyanakkor az, hogy mégiscsak hanyag beszédmód, megmutatkozik abban, hogy amikor a definíció hamis, ezekben az esetekben problémák merülnek föl, másokban azonban nem. Ha valaki azt mondja „egy *fortnight* tizennégy nap”, nincs problémánk azzal, hogy mire is utal – ugyanis minden *fortnight* hosszúságú, vagyis tizennégy napos időszak halmazára. De ha azt mondja „egy *fortnight* tíz nap”, úgy fogjuk venni, hogy az összes *fortnight* halmazára utal, ezt azonban nem tudjuk úgy értelmezni, mint a *fortnight*-ok igaz halmazát. Ezzel szemben az „a bálnák, vagyis azon legnagyobb tengeri lények, amelyek egyike elnyelte Jónást”, mind a helyes, mind a helytelen definíció céljaira megfelel. A hanyagság tehát itt kudarchoz vezet. Ha a metanyelvi forma használata bármit változtatott volna azon a tényen, hogy ezek az esetek csak a nyelvről szolgálnak információval, akkor nem lett volna semmi baj.

Ha a fenti megfontolások helyesek, akkor az a tény, hogy az analitikus igazságok tárgyilag kifejezhetők, nem érinti azt, hogy információtartalmuk metanyelvi. Csak bizonyos körülmények között kényszerülünk arra, hogy ezt explicitté tegyük, mivel más körülmények között úgy adják ezt az információt, hogy igazságokat mondanak bizonyos dolgokról, melyek tisztán azonosított tárgyakról szólnak.

VII.

Internalizmus és tökéletlen megértés. De milyen következményekkel jár mindez arra nézve, hogy miként értsük Alf állítását, hogy „Arthritis van a combomban” és azt, amikor visszavonja, mondván „Régebben azt hittem, hogy az izmokban is lehet az embernek arthritise”? A másodikkal lesz könnyebb kezdeni. Adva azt, amit Alf immár tud az arthritisről, most már tudja, hogy nem gondolhatta, hogy az van a combjában, ezért a tárgyi módnak ez a használata hanyag, jöllehet ártalmatlan módja annak, hogy olyasmit fejezzen ki, amit pontosabb lenne metanyelvi módon kifejezni. Ami az elsőt illeti, világos, hogy Alfnek idiolektális fogalma van az *arthitis*ről, de szándéka szerint ez a normális fogalom. Azt jelenti ez, hogy hitt egyvalamit, ami igaz volt – hogy tharthritis van a combjában – és másvalamit, ami hamis volt – hogy a tharthritis ugyanaz, mint az arthritis? Hogy erre a kérdésre milyen választ adunk, az attól függ, hogy vajon amikor megtudta, hogy deviáns módon használja az „arthritis”-t, arra a következtetésre jut-e, hogy tharthritis – vagyis *arthitis* az ő értelmezésében véve – nincs. Ez nem nyelvi döntés lesz, hanem azon fog múlni, hogy úgy véli-e, a fogalom használható valamire. A felfedezés, hogy az „arthritis” csak az ízületekre vonatkozik, nem csupán az angol nyelvre vonatkozó felfedezés lesz, hanem az orvosi szakma azon ítéletére vonatkozó felfedezés, hogy az ízületi és az izomfájdalmak nem hasonlítanak eléggé ahhoz, hogy egy osztályba sorolják őket. Ha Alf nem teljesen elfajzott alak, ez a felfedezés arra a következtetésre fogja indítani őt, hogy tulajdonképpen nincs olyasmi, hogy tharthritis, ez esetben pedig nem hitte igaz módon, hogy az volt a combjában. Vagyis Alf fogalmában implicite benne rejtett nemcsak az, hogy egy bizonyos F vonatkozik mind A típusú esetekre, mind B típusú esetekre, hanem az is, hogy A és B fajtát alkotnak, olyan értelemben, mely nem annyira önkényes, hogy ne mondhatnánk mindkettőt egy közös terminus alá tartozónak. El tudunk képzelni eseteket, amelyekben az emberek ki akarnak tartani idiolektusuk mellett, mert úgy vélik, jobban megfelel érdeklődésükhöz, szempontjukhoz vagy mondanivalójukhoz, az itt tárgyalt eset azonban valószínűleg nem ilyen. Ez persze nem oldja meg a problémát. Mi is volt hát Alf gondolata? Úgy tűnik, Alf gondolata egy teljesületlen előfelte-

vésen nyugszik, nevezetesen azon, hogy van valami szignifikánsan közös az ő kétféle bántalma között. Mivel ez az előfeltevés elesik, nem lehet, hogy – ahogy mondani szokás, amikor a demonstratívumok nem referálnak semmire – nem volt világos gondolata?

Ez a javaslat eretnekségnek tűnhet egy olyan internalistától, mint jelen sorok írója. Vajon az internalizmus nem abból a két kijelentésből áll össze, hogy

(1) valahányszor egy szubjektum azt gondolja: van egy gondolata, például egy bizonyos mondat gondolásával, akkor van egy gondolata; és hogy

(2) elkerülhetetlenül tudja, mi az a gondolat?

Az internalizmusnak ez a változata túl erős és nem más, mint egy fajta karteizianizmus, mely minden nagyjából tudatos mentális állapotnak ugyanolyan szintű átláthatóságot kíván tulajdonítani, mint amely például egy szubjektum és egy látótere centrumában lévő stabil, piros, kerek érzetadat között áll fenn. Nyilvánvaló, hogy az emberek olykor elég gyengén ragadják meg azt, amit gondolnak – például amikor filozófiáról beszélve keservesen küzdenek azért, hogy kifejezzék magukat. Ezekben az esetekben rendszerint nem úgy van, hogy tökéletlen megértésük kifejezhető egy valamennyire pontos féligértéssel. Ezekben az esetekben a legjobb, amit mondani lehet, talán annyi, hogy tökéletlenül ragadják meg a publikus értelmét annak az állításnak, amelyet tenni próbálnak. Azzal szemben, hogy Burge az arthritises esetről ezt mondja, az ellenvetés nem az, hogy nincsenek esetek, amelyeket leghívebben úgy jellemezhetünk, mint egy proposíció tökéletlen megértését *simpliciter*. Hogy miért nem, annak egyik oka az, hogy ez nem tűnik a legvilágosabb magyarázatnak arra, hogy ebben az esetben mik a mentális tartalmak: az arthritis fogalma nem különösebben komplex, absztrakt vagy homályos. Ennél alapvetőbb szinten van a másik ok: annak elutasítása, hogy a tökéletlen megragadás esetei elvben általánosíthatók minden megértésre. Senki nem gondolná, hogy az, amikor valaki tökéletlenül fog föl egy, mondjuk *A tiszta ész kritikájában* leírt mondat által kifejezett proposíciót, ahol is nincs jobb leírása annak, amit gondol, mint idézni a mondatot és azt mondani, hogy csak félig érti, modellként szolgálhat a nyelv megértésére általában.

Az internalista számára elegendő annyi,

- (3) hogy valahányszor van egy tudatos mentális epizód, van valamely tartalom, amelynek a szubjektum tudatában van;
- (4) hogy bármi, amit a szubjektum mentálisan átél – beleértve azt, hogy úgy tűnik számára: azt gondolja, hogy van egy gondolata, miközben nincs, vagy azt, hogy részlegesen vagy tévesen érti azt, amit gondol – van egy magyarázat olyan mentális állapotok terminusaiban, amelyek nem teszik szükségessé, hogy externalista módon adjunk számot róluk. Mindig van internalista igazolás [rationale] bármilyen tartalomra, amit egy szubjektumnak tulajdonítani akarunk.

Burge nagyon érzékeny azzal kapcsolatban, hogy egy szubjektum gondolatáról szóló igaz kifejezés függő kontextusán belülre mit vihetünk be és mit nem. Úgy tűnik, rendkívül pontos megfelelés van aközött, amit valaki gondol, és aközött, ahogyan ez artikulálódik: a mondat igaz logikai magyarázata meghatározza a gondolat tartalmát és formáját. Valójában azonban a gondolatkifejezés és intellektuális hátszása közötti viszony összetettebb és holisztikusabb ennél. Alf általában véve kompetens angol nyelvhasználó. Azt hiszi, hogy ízületi gyulladása van, hogy ezt angolul „arthritis”-nek nevezik, hogy hasonló nevű egészségi problémák izmokban is előfordulnak, és hogy neki ilyen problémája van a combjában. Mindezek a dolgok együttesen hozzájárulnak annak tartalmához, amit gondol, amikor az „Arthritis van a combomban”-t használja és ezek fényében teljesen világos, hogy mi is történik itt. Ez nem jelenti azt, hogy konkrét hozzájárulásuk és az ezekből adódó gondolatepizód világosan körülhatároltak. Milyen szerepet játszik az a hitem, hogy a macskák állatok, ama gondolatom tartalmában, hogy „már megint kínozza a macskát, úgyhogy telefonálok a Királyi Állatvédő Társaságnak”? Egyszerűen egy különálló mentális elem, vagy része magának a gondolatnak, vagy az ilyen kérdések eleve elhibázottak? Ha elfogadnánk, hogy a jelentés valamilyen mértékben holisztikus, akkor nem hinnénk, hogy az egyik mondat értelmét tisztán el lehet különíteni egy másik mondat értelmétől, és ugyanez áll a gondolatokra is.

Úgyhogy ha nincs olyan testi baj, mely ízületekben és izmokban közös, ahogy Alf gondolta, akkor Alf gondolata elveszíti alapját és így elvetendő, de nem egyszerűen a hamisság okán. Alf pszichéjében azonban nem történik semmi olyasmi, amit ne lehetne elméjén belüli

tényezőkre utaló terminusokban megérteni, abban az értelemben, ahogyan ezeket a terminusokat egy internalista érti.²²

(Fordította Bánki Dezső)

Irodalom

- Burge, Tyler, „Belief and Synonymy”, *Journal of Philosophy* 75 (1978), 119–138. o.
- Burge, Tyler, „Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), 73–121. o.
- Burge, Tyler, „Two Thought Experiments Reviewed”, *Notre Dame Journal of Symbolic Logic* 23 (1982), 284–293. o.
- Burge, Tyler, „Individualism and Psychology”, *Philosophical Review* 95 (1986), 3–35. o.
- Putnam, Hilary, „The Meaning of ‘Meaning’”, a szerző *Philosophical Papers* c. művének II. kötetében, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, 215–271. o.

Abstract

Current arguments for externalism in semantics and the philosophy of mind started from two thought experiments. One is associated with Hilary Putnam, the other, with Tyler Burge.

In this essay I shall be concerned exclusively with the Burgean arguments. I shall argue that Burge's arguments are unclear, if not confused: that it is ambiguous whether or not he

²² Sokat köszönhetek a tanulmány témájában kollégámmal, Farkas Katalinnal folytatott beszélgetéseknek, aki közvetlenül hozzájárult az itt előadott gondolatok egy részének megírásához.

accepts what I call the *parallel thought hypothesis*, and whether he thinks that internal states must lack all intentionality. His claim that his exter-

nalism can be defended entirely by appeal to the intuitions that are associated with his thought experiment, and does not rest on a broader theory, is wildly implausible.

TUDAT ÉS TUDATOSSÁG. – A KOGNITÍV TUDOMÁNY LEHETŐSÉGEI –

BOROS JÁNOS

A kognitív tudomány az utóbbi évtizedek sikertudománya, a világ olyan vezető egyetemein kiemelt diszciplína, mint az MIT vagy a Stanford. Annak az európai kultúrában immár két és fél ezer éves törekvésnek és vállalkozásnak a kortárs manifesztációja, mely az emberi tudatot, magát az embert kívánja megérteni. A tudományok robbanásszerű fejlődésével indokoltnak tűnhet a remény, hogy segítségükkel az emberi tudat alapvető összefüggései is feltárhatók. Ezen összefüggéseknek az évezredek során különféle gyűjtő-elnevezéseik voltak, a görögök *pszükhé* és *pneuma* fogalmától a *spiritus* és *mens* fogalmain keresztül a *mind*, *consciousness*, *Geist*, *Bewusstsein*, *lélek*, *tudat*, *elme* fogalmakig. A megérteni törekvések fókuszai is változtak, a szabadság vagy az intencionalitás elemzésétől a lélek halhatatlanságának, a test-lélek dualizmusának, az emberi gondolkodás- és megismerőképesség, vagy éppen a nyelv szerkezetének és „világviszonyának” vizsgálatáig.

Magyarországon Pléh Csaba honosította meg a kognitív tudományt abban az értelemben, hogy önálló intézetet hozott létre, és saját kutatásait is e diszciplína kereteiben értelmezhetjük. Egy rövid köszöntő tanulmányban nem vállalkozom arra, hogy Pléh Csaba álláspontját egyetlen nevezőre hozzam, megvizsgáljam álláspontja(i) mellett felhozott érveit, és azt a nemzetközi kontextus megidézésével értékeljem. Inkább néhány olyan kérdést fogalmazok meg a kognitív tudomány irányában, amelyekre adható válaszokon mind a mai napig viták folynak, és amelyekre Pléh Csaba is folyamatosan keresi a választ.

Ha választ tudnánk adni arra a kérdésre, hogy mire képes és mire nem képes a kognitív tudomány, akkor ezt a diszciplínát akár félre is tehetnénk. Egy tudomány addig él, működ, amíg képes folyamatosan meghaladni önmagát, új és új területeket tud föltárni, új kérdésekkel és új módszerekkel. A kognitív tudomány a tudatosság legtagabb értelmű kutatására, feltárására törekszik. Számos tudós úgy véli, hogy a kognitív tudomány a metafizikai és ismeretelméleti filozófia egyedüli jogos utóda. Mike Harnish, Jerry Fodor tanítványa, a University of Arizona (Tucson) tanára egyenesen azt állítja, ha Descartes ma élne, kognitív tudománnyal foglalkozna.¹

Valóban, talán kevés fontosabb kortárs feladat van, mint minden erőnket latba vetve az emberi tudatosság kutatására összpontosítani. A természettudományok, az informatika, a nyelvészet elmúlt néhány évszázados fejlődése és gyakorlati eredményei arra sarkallnak bennünket, hogy új eszközeinket a tudat és tudatosság megértésére is felhasználjuk.

Gyakran mondják, hogy egy tudományt tárgya és módszere határoz meg, ahol természetesen a kettő nem elválasztható. Heisenberg, Kuhn és Lakatos óta sokan elfogadják, hogy nincs a tudománynak „ottlévő” tárgya, a tárgy maga is a tudomány által konstruált. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lenne „ott” a világ, de azt igen, hogy az „ottlévő” világ olyan válaszokat ad nekünk, amilyen kérdéseket neki fölteszünk, illetve amilyen módon hozzá közelítünk. Minél elvontabb és nehezebben hozzáférhető egy kutatott terület, annál inkább meghatározó lesz a közelítés módja. A botanika tárgyát jóval egyszerűbb meghatározni, mint a kvantumfizikáét vagy a pszichológiáét. Amikor pedig a tudományos és egyéb módszeres megközelítésnek talán leginkább elzártnak tűnő, sokak által az utolsó ellenálló „bástyának” mondott „tudat” tudományos meghódításának nekivágunk, akkor feltehetőleg számos nehézséggel kell szembeszállnunk.

¹ Mike Harnish szóbeli megjegyzése 1999-ben Pécsen, a Daniel Dennett filozófiájáról tartott konferencián.

A diszciplináris nehézségek közül kettőt szeretnék kiemelni. Az egyik a multidiszciplinaritás kérdése, a másik az ezzel összefüggő tárgymeghatározás problémái. Mint Pléh Csaba kiemeli, a kognitív tudomány „szűk és tág köre négy diszciplinacsoportot ölel fel. Konceptuális eszközeit a logika-matematika-filozófia szentháromságától kapja. Magját a pszichológia, a nyelvészet, az antropológia képezik. Ezt egészíti ki két kiterjesztés, a megismerés két megvalósító rendszere (...) felé: az idegtudományok és a számítástudomány kognitív vonulatai.”² Ez összesen nyolc egymással ugyan kapcsolatban álló, de nagy részben mégis független diszciplína. A megismerés, a tudat kutatásához ezekre a tudományokra szükség van, hiszen tárgyuk eltérő összefüggéseit kutatják. Nehézséget okoz azonban a diszciplinák belső sokfélesége, és a diszciplinák nyelveinek egymásra való lefordíthatatlansága, illetve egy metanyelv lehetőségének kérdése.

A tudományokon, tudományágakon belül gyakran eltérő iskolák, paradigmák versengenek egymással. Egy diszciplína képviselőjének a kognitív programokban való részvétele egyben azt is jelenti, hogy saját paradigmáját képviseli. Mivel a tudományokon belül nincsenek döntőbíróságok, melyek az egymással versengő paradigmák között választanak, és senki nem lehet bíró saját ügyében, mindig megmarad a bizonytalanság, vajon egy diszciplína „legjobb”, azaz majd a jövőben legsikeresebbnek bizonyuló paradigmájának képviselője működik-e közre valamely kognitív tudományos projektben.

További probléma a diszciplinák egymásra való lefordíthatatlansága, ami megnehezíti a tudományok párbeszédét, egymásba integrálását, amely feltétele lenne annak, hogy kimondhassuk, „ugyanarról” beszélnek. A logika más nyelvet beszél, mint az antropológia, a pszichológia nyelve nem az idegtudományoké. Ahhoz, hogy állíthassuk, tárgyuk ugyanaz, egyetlen nyelvben kellene őket egyesíteni. Meta-nyelvre lenne szükség, ez lenne a kognitív tudomány nyelve: ám ez a nyelv inkább logikai vagy inkább biológiai lenne, netalántán pszichológiai?

² Pléh Csaba, *Hagyomány és újítás a pszichológiában*, Budapest, Balassi, 1998, 254. o.

Az egymásba/egymásra való lefordíthatatlanság elvi nehézsége mellett meg kell említeni a képzettség-képzés feltételét is. A modern tudományágak elsajátításához hosszú évek képzésére van szükség. Matematikussá, filozófussá, pszichológussá nem néhány hónap alatt válik valaki. E tudományok problémáinak, módszereinek egyszerű megértéséhez (és akkor az alkalmazási és kutatási képességről nem beszélünk) egy más tudományban kiképzettnek is hosszas tanulmányokra van szüksége. El lehet várni szaktudományok meghatározó művelőitől, hogy a tudatról és megismerésről remélt átfogó tudomány érdekében hét-nyolc tudomány szakértői legyenek?

A kognitív tudomány tárgya

A diszciplináris sokszínűség, a metanyelv hiánya említett nehézségei oda vezetnek, hogy „tudományosan” nem, csak a köznyelv szavaival tudjuk meghatározni a kognitív tudomány tárgyát. Mivel egy antropológus nem tud a logikus tárgy-meghatározásával mit kezdeni, és így van a többi tudomány kölcsönviszonyával, a kognitív tudomány „metanyelvét” pedig még nem alkották meg, nem marad más lehetőség, mint a köznyelv tudat-fogalmának használata. Ezzel természetesen bevisszük mindazt a meghatározatlanságot és bizonytalanságot, ellenőrizhetetlen kontextus-függőséget, ami valamennyi köznyelvi szavunk velejárója.

A kognitív tudósnak is szembe kell néznie azzal a nehézséggel, amelyről Szent Ágoston az idővel kapcsolatban beszélt, mondván, míg nem kérdezik, mi az idő, tudja, de ha megkérdezik, már nem tudja. A kognitív tudós ugyanúgy tudja, mi az emberi tudat, mint bárki, aki a köznyelvet használja, de ez a köznapi fogalom eltűnik a vizsgálat során. Ráadásul párhuzamba állíthatjuk a tudat megértésének kísérletét az igazságkeresés sorsával. Az igazságkeresés filozófiai paradoxona, hogy ha tudjuk, mi az igazság, nem kell keresnünk. Ha viszont nem tudjuk, és ezért gondolkodunk, ezért kutatunk, akkor viszont honnan fogjuk felismerni, hogy elértük az igazságot? A természettudományok viszonylag egyszerű válasza a sikerességben rejlik: ha működik a teória, akkor jól írja le a világot, tehát igaz. Metodológiai kérdés, hogy ez az elv hogyan fog a kognitív tudományok esetében működni.

Természetesen ezek a kérdések nem mindig tisztán merülnek föl, hanem diszkussziókba ágyazottan. Hadd említsem a következőkben néhány meghatározó kortárs filozófus véleményét a tudat, tudatosság kérdéséről és a fiziológiai alapokhoz való viszonyáról.

Anomális monizmus és szabadság – Donald Davidson

Davidson szerint a mentális események egyenként azonosak fizikai eseményekkel anélkül, hogy a mentális események és a fizikai események között szigorú determinisztikus törvények állnának fenn.³ Ennek megfelelően Davidson Putnammal szemben megengedi, hogy ha feltételezünk azonos fizikai állapotokban lévő személyeket, azok pszichológiailag akár teljesen különbözhetnek is.⁴ Ez az álláspont feltételezi Davidson nyelvfilozófiáját, mely szerint gondolkodásunk alkotói a hitek (*belief*), melyek csak más hitekkel vannak logikai és igazolási kapcsolatban, miközben a világ fizikai, oksági szerkezetű. Davidson hangsúlyozza, „az, hogy egy személy szavai mit jelentenek, a legalapvetőbb esetekben azon fajta tárgyaktól és eseményektől függ, amelyek okozták, hogy a személy a szavakat alkalmazhatónak tartja; hasonlóan, hogy miről szólnak a személy gondolatai”.⁵ Bár az okság világa befolyásolja hiteinket, de mindig „kívülről”, nem mint igazolás vagy mint logikai kényszer.

Az anomális monizmus tételével, anélkül hogy kifejezetten tenné, Davidson megkérdőjelezi egy olyan multidiszciplináris kognitív tudomány lehetőségét, amelyben fiziológia, pszichológia, filozófia kéz

³ Davidson, Donald, „Mental Events”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1989 (első megjelenés 1980), 208.o. Az anomális monizmusához lásd még Boros János, „Igazság, megértés, kommunikáció”, a szerző által szerkesztett *Igazság és kommunikáció* c. kötetben, Pécs, Brambauer, 2004., 15–17. o.

⁴ Davidson, Donald, „Knowing One’s Own Mind”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001, 33. o.

⁵ Davidson, Donald „Knowing One’s Own Mind”, 37. o.: „what a person’s words mean depends in the most basic cases on the kinds of objects and events that have caused the person to hold the words to be applicable; similarly for what the person’s thoughts are about”.

a kézben haladva feltérképezhetné, és egységes tudományba foglalhatná a megismerést és a tudatot. A tudatnak két, egymásra redukálhatatlan oldala van, mindkettő saját törvényeknek engedelmeskedik. Ez a tétele tükröződik cselekvéselméletében is, ahol a cselekvések magyarázatának két oldala van: a logikai és az oksági. Ahhoz, hogy egy cselekvést megértsünk és valakihez tartozónak tartsunk, a cselekvőnek indokokat, hiteket kell tulajdonítanunk. Ha viszont egy cselekvést „kívülről”, az okság világa felől figyelünk, akkor teljesen leírható kauzálisan. A cselekvések indokai ugyanis okként jelenhetnek meg a világban akkor is, ha mint indokok nem írhatók le teljesen és kizárólag az okság nyelvén. Ahogy Davidson kifejezi, „bár nem remélhetjük, hogy a cselekvésre való szabadságot meghatározhatjuk, vagy analizálhatjuk olyan fogalmakkal, amelyek teljesen azonosítják az intencionális cselekvés kauzális feltételeit, nincs akadálya a nézetnek, hogy a cselekvés szabadsága az ágens kauzális ereje”.⁶ A szabadság elemzése nem redukálható kauzális fogalmakra, miközben a cselekvő kauzális ereje éppen szabadságában manifesztálódik.

Davidson a mentális, a hitek, a szabadság fogalmi redukálhatatlanságával hangsúlyozottan nem új metafizikát kíván teremteni, még csak nem is új episztemológiát: a lehető legegyszerűbb fogalmakkal, a tudományos-oksági világképnek megfelelően kívánja megérteni azt a helyzetet, hogy – és ebben kifejezetten és hivatkozottan Kantot követi⁷ – a szabadságot nem magyarázhatjuk „ki” az ember világából. A szabadság-okság ellentmondásból eredő zavar forrását így írja le: „Mi a csudának kellene egy oknak egy cselekvést pusztá eseményné alakítania, a személyt pedig szerencsétlen áldozattá? Talán azért, mert hajlunk feltételezni, legalábbis a cselekvések arénájában, hogy az ok okozót, a cselekvőség cselekvőt követel? Így erőltetjük a kérdést: ha cselekvésem okozott, mi okozta? Ha én, akkor a végtelen regresszus abszurditását kapjuk; ha nem én, akkor áldozat vagyok. De

⁶ Davidson, Donald, „Freedom to Act”, *Essays on Actions and Events*, 81. o.: „although we cannot hope to define or analyse freedom to act in terms of concepts that fully identify the causal conditions of intentional action, there is no obstacle to the view that freedom to act is a causal power of the agent”.

⁷ Vö. Davidson, Donald „Mental Events”, 207. o.

természetesen az alternatívák nem merítik ki a lehetőségeket. Bizonyos okoknak nincsenek cselekvői. Ezen cselekvő nélküli okok között vannak a személyben lévő állapotok és az állapot változásai, amelyek mivel ugyanúgy indokok, mint ahogy okok, bizonyos eseményeket szabad és intencionális cselekvésként konstituálnak.”⁸ Az anomális monizmus elve szerint nem határozzuk meg „nomologikusan”, hogy mely okok mely indokokat, mely okok mely szabad és intencionális cselekvéseket konstituálnak, csak feltételezzük, hogy mindig léteznek ilyen okok.

A hármas kötél: tudat, test és a világ – Hilary Putnam

Hilary Putnam nézetét többször változtatta. Újabb írásaiban⁹ „közvetlen realista” (*direct realist*) álláspontot képvisel, és sürgeti, hogy a tudat-test-világ hármasságot mindig együtt gondoljuk el anélkül, hogy bármelyiket is el próbálnánk választani a többitől. Davidson anomális monizmusát Quine-ra és Fodorra hivatkozva körben forgónak tartja, mondván, hogy két esemény azonosságát csak akkor lehet állítani, ha tudjuk, ugyanazok a hatásaik vagy okaik.¹⁰ Ez a bírálóat figyelmen kívül hagyja, hogy Davidson az azonosságot törvényszerűségekre hivatkozva nem kívánja bizonyítani, pusztán azt állítja, hogy minden mentális eseménynek oksági esemény felel meg.

⁸ Davidson, Donald, „Actions, Reasons, and Causes”, *Essays on Actions and Events*, 190.: „Why on earth should a cause turn an action into a mere happening and a person into a helpless victim? Is it because we tend to assume, at least in the arena of action, that a cause demands a causer, agency an agent? So we press the question: if my action is caused, what caused it? If I did, then there is the absurdity of infinite regress; if I did not, I am a victim. But of course the alternatives are not exhaustive. Some causes have no agents. Among these agentless causes are the states and changes of state in persons which, because they are reasons as well as causes, constitute certain events free and intentional actions.”

⁹ Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, valamint *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, New York, Columbia University Press, 1994.

¹⁰ Putnam, Hilary, *The Threefold Cord*, 37. o.

Davidsonnal ellentétben Putnam kitart a referencia oksági elmélete mellett¹¹ és ezzel összefüggésben továbbra is bizonyító erejűnek tartja az „agyak a tartályban” gondolatkísérletét,¹² holott ez éppen a referencia okság-elméletére épülve eleve feltételezi, amit bizonyítani kíván. A gondolatkísérlet csak Isten nézőpontjában vagy abból, tehát csak Istennek lehet meggyőző. A gondolatmenet akkor lenne érvényes, ha nem tudnánk eleve, hogy agyak vagyunk-e a tartályban, vagy sem. A referencia oksági elmélete viszont kizárólag nem-tartályagyak számára tekinthető érvényesnek (természetesen még ez az érvényesség is vitatható, ahogy Davidson és Rorty vitatják is).

A tudat-test-világ összefonódottság mellett állást foglaló Putnam érvelését a kauzális referenciára és újabb, közvetlen, „interface”-nélküli realista episztemológiájára építi. Felfogásával olyan technikai irányultságú kutatókkal is összhangban van, mint Francisco Varela, aki szerint „a tudásnak ahhoz van köze, hogy egy olyan világban élünk, amely elválaszthatatlan testünktől, nyelvünktől és társadalmi történetünktől”.¹³ Putnam szerint a „pszichológiai karakterisztikák mint szabályok kontextus-szenzitív és rendkívül komplex módon individuáltak, és tartalmazznak külső tényezőket (az észlelt tárgyak természetét, azok elgondolását, a velük való cselekvést), szociális tényezőket és azokat a kivetítéseket, amelyeket természetesnek és természetellenesnek tartunk”.¹⁴ Putnam viaskodása a reprezentacionalizmussal – melyet Rorty és Davidson elutasít – alapvetően a realista paradigma védelme-

¹¹ Putnam, Hilary, i. m.. 119. o.

¹² Vö. Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1992 (első kiadás 1981), 1–21. o.

¹³ Varela, Francisco, *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, 96. o.: „Die Phänomenologen haben in tiefschürfenden Detailanalysen gezeigt, dass Wissen damit zu tun hat, dass wir in einer Welt leben, die untrennbar ist von unserem Körper, unserer Sprache und unserer gesellschaftlichen Geschichte.”

¹⁴ Putnam, Hilary, *The Threefold Cord*, 132. o.: „our psychological characteristics are, as a rule, individuated in ways that are context sensitive and extremely complex, involving external factors (the nature of the objects we perceive, think about, and act on), social factors, and the projections we find it natural and unnatural to make”.

ként manifesztálódik. Davidson és Putnam eltérő episztemológiai álláspontjának részletesebb elemzése azt a sejtést erősítheti meg, hogy világ és tudat kapcsolatának episztemológiai kérdései kemény problémák, melyek állandó dialógus-kényszert fognak előidézni a filozófia és a kognitív tudomány között.

Antirepresentacionalizmus – Richard Rorty

Richard Rorty erős antirepresentacionalista programjával szerzett magának nevet nemcsak az analitikus filozófia, hanem a kognitív pszichológia köreiben is. *Philosophy and the Mirror of Nature* című, valamint későbbi írásaiban hangsúlyozza, hogy a filozófia az újkorban vakvágányra terelődött azáltal, hogy szétválasztotta a megismerőt a megismert világtól, és kizárólag a megismerőt vizsgálta. Descartes óta létrejött egy steril szubjektum, mely szemben állt a világgal, és a feladat e szembenálló entitásnak, mint minden megismerés feltételének a vizsgálata volt. A szubjektum reprezentációs modelljének kiteljesedését Kant filozófiája jelentette, ahol a szubjektum mint minden cselekvés és megismerés abszolút feltétele jelent meg. Rorty a pragmatikus hagyományt folytatva a szubjektum hegeli, peirce-i, jamesi és deweyánus modelljét elfogadva a reprezentációs modell elvetését javasolja. Nincs szükség a tudat további filozófiai vizsgálatára, bármi, ami a tudatról elmondható, elmondható a természettudományok segítségével. A *Philosophy and the Mirror of Nature* célja az, hogy „aláássa az olvasó bizalmát a 'tudatban', mint valami olyasmiben, amiről 'filozófiai' nézettel rendelkezhetünk, a 'tudásban', mint olyasmiben, amiről 'elmélettel' rendelkezhetünk, melynek 'megalapozása' van, és a 'filozófiában', ahogy azt Kant óta értették”.¹⁵ Rorty anti-episztemológiai programját komoly kritikák érték. Putnam például azzal védi a

¹⁵ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, 7. o.: „The aim of the book is to undermine the reader's confidence in 'the mind' as something about which one should have a 'philosophical' view, in 'knowledge' as something about which there ought to be a 'theory' and which has 'foundations', and in 'philosophy' as it has been conceived since Kant”.

hagyományos reprezentacionalista filozófiai beállítódást Rortyval szemben, hogy bár lehetséges, hogy soha nem fogjuk feloldani a reprezentáció valamennyi paradoxonát és apóriáját, ám ez nem jelenti azt, hogy az episztemológiai kutatás ne lenne az ember átfogó megismerés-kalandjának nagy zászlóshajója. Az episztemológia és a filozófia kutatásai az emberiség legjobb és legnagyobb erőfeszítései, a gondolkodás határainak kutatásai közé tartoznak, és mint ilyenekre mindig szükség lesz rájuk, amíg nyugati értelemben tudomány létezni fog.

A pszichológia teljes objektivitásának lehetetlensége – Thomas Nagel

Thomas Nagel, Rortyval teljesen ellentétben átfogó és a hétköznapi fenomenológiai tudásból kiinduló reprezentacionalista szubjektumelméletével kételkedik abban, hogy bármiféle objektivisztikus vizsgálattal a tudat egésze föltárható lenne. Az objektivitás fogalmának részben kantianus, részben fenomenológiai jellegű elemzésével azt próbálja kimutatni, hogy minden objektivitás egyben szubjektivitás is, és nem tudunk a világról maradéktalanul objektív képet fölvázolni.¹⁶ Nagel tézise az, hogy az objektivitás értelmünk eljárása, és felmerül a kérdés, hogy tudatunk és az „én”, az „objektív” világ részeként fogható-e föl. Az objektivként leírt világnak nincs középpontja, sőt bizonyos értelemben még minőségei sincsenek. „A fizikai világ, ahogy lennie kell, nem tartalmaz szubjektív szempontokat, semmit nem tartalmaz, ami csak egy bizonyos perspektívából lenne

¹⁶ Nagel, Thomas, *Die Grenzen der Objektivität*. (Übersetzt und herausgegeben von Michael Gebauer), Stuttgart, Philipp Reclam jn. 1991, 75-139. o. (Eredeti cím: „The Limits of Objectivity. The Tanner Lecture on Human Values”, az S. M. McMurrin által szerkesztett *The Tanner Lectures on Human Values* c. sorozatban, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.)

megragadható.”¹⁷ A világ fizikai leírása azonban nem teljes, hiszen rendelkezünk olyan tapasztalatokkal, sajátos perspektívákkal, amelyek léteznek, bár a fizika nyelvén nem írhatók le. Idetartozik ráadásul a fizikai világ leírását lehetővé tevő tudati és pszichikai tevékenység is, amelyet nem lehet a fizika nyelvén leírni. Nagel azt állítja, hogy ennek megfelelően a valóság többet foglal magában, mint amit a fizikai objektivitás-felfogás tartalmazhat.

Ahhoz, hogy a valóságot teljes egészében megragadjuk, a pszichikai „objektív” fogalmát is ki kell alakítanunk. Ehhez úgy kell fölfognunk magunkat, mint a világ részeit, ahogy az van: magát a pszichikait nem csak a belső perspektívából, de egy külső perspektívából is el kell tudnunk gondolni, ahogy a világban vagyunk. Ehhez a fizikai objektivitás-fogalom helyett általános objektivitás-fogalomra van szükség, amely feltételezi, hogy a világ valahogyan van, melyben a fizikainak ugyanúgy helye van, mint a pszichikainak. A pszichikai „objektív” elgondolásának, saját „én”-perspektívánk távolságtartó „szemlélésének” feltétele a képzelőerő, melynek segítségével a másik ember tudatát a magunkéhoz hasonlónak gondoljuk el. Ugyanakkor nem tudunk egy másik ember egyedi pszichikai világába teljes mértékben belehelyezkedni, hiszen akkor *teljesen* azonosulni kellene vele. Ezért Nagel szerint a fizikai teljes objektív megragadása lehetetlen. Nem kell ugyan a valamiként lévő világ képzetét föladni, de föl kell adni a képzetet, hogy a világ valaha is egybeeshet annak „objektív” megértésével. Nincs olyan privilegizált perspektíva, melyből valamennyi jelenség teljes mértékben megragadható lenne. Mindez nem idealizmus, és Thomas Nagel a következőképpen fogalmazza meg a tudatfilozófiára és a kognitív tudományra vonatkozó tézisé, mely szerint a teljes megismerésre való fizikalista törekvésnek episztemológiai határai vannak: „[Tézisem] a tudattal kapcsolatos idealizmus tagadására fut ki. A világ nem az én világom és nem is a mi világunk – még csak a fizikai világra sem igaz ilyesmi. Az idealizmust egészen egyértelműen vetjük itt el, mivel a világ olyan aspektusainak valóságosságát állítjuk,

¹⁷ Nagel, Thomas, i. m. 15. o.: „Die physikalische Welt, wie sie eigentlich beschaffen sein soll, enthält keine subjektiven Gesichtspunkte, sie enthält nichts, was nur aus einer besonderen Perspektive zugänglich wäre.”

amelyeket *semmilyen* számomra rendelkezésre álló felfogással nem tudok megragadni – még azzal az objektív felfogással sem, amellyel az eredeti jelenségek tartományán túllépünk. Itt mutatkozik meg, hogy a materializmus végső soron az idealizmus egy formáján alapul: az objektivitás idealizmusán. Az objektivitás nem a valóság. Csak *egy* lehetőség, a valóság megértésére. De mivel minden objektív megértés mindig csak részleges lehet, kibővítésének kísérlete egyszerű okból mégis értelmes: A valóság objektív megértésének keresése marad egyetlen lehetőségünk, hogy a létezőre való ismeretünket kiterjesszük a *számunkra* adott jelenségformákon túlra. Még ha sok dolog valóságát el is kell fogadnunk, amelyeket objektíve nem lehet megérteni, és ha saját tapasztalatunk néhány, *csak* szubjektíve megközelíthető aspektusának nem eliminálható szubjektivitását is el kell ismernünk, a tudat objektív fogalmának keresése továbbra is lényeges része marad a tudás iránti általános törekvésnek. Ha ezt feladnánk, mivel szükségszerűen nem teljes, ez annyit jelentene, mintha lemondanánk a matematika axiomatizálásáról, mivel az nem lehet teljes.”¹⁸ Nincs olyan perspektíva,

¹⁸ Nagel, Thomas, i. m. 30–31.o.: „Diese These läuft auf die Negation des Idealismus in bezug auf das Bewusstsein hinaus. Die Welt ist weder meine Welt, noch ist sie unsere Welt – noch nicht einmal auf die psychische Welt trifft so etwas zu. Wir verwerfen hier den Idealismus auf eine besonders unzweideutige Weise, denn wir behaupten die Wirklichkeit von Aspekten der Welt, die von *keiner* Auffassung, über die ich verfügen könnte begriffen werden könnten – noch nicht einmal von jener objektiven Auffassung, mit welcher wir über den Bereich der ursprünglichen Erscheinungen hinausgreifen. Hier zeigt sich, dass der Materialismus letzten Endes auf einer Form des Idealismus gründet: auf dem Idealismus der Objektivität. Die Objektivität ist nicht die Wirklichkeit. Sie ist nur *eine* Möglichkeit, die Wirklichkeit zu verstehen. Doch obgleich jedes objektive Verständnis immer nur partiell sein kann, ist der Versuch seiner Erweiterung aus einem einfachen Grunde dennoch sinnvoll: Die Suche nach einem objektiven Verständnis der Wirklichkeit bleibt unsere einzige Möglichkeit, unsere Erkenntnis dessen, was es gibt, über den Bereich seiner Erscheinungsformen *für uns* hinaus auszudehnen. Auch wenn wir die Realität vieler Dinge einzuräumen haben, die sich nicht objektiv verstehen lassen, und die nichteliminierbare Subjektivität mancher Aspekte unserer eigenen Erfahrung anerkennen müssen, die *nur* subjektiv zugänglich sind, bleibt die Suche nach einer objektiven Konzeption des Bewusstseins einfach ein wesentlicher Teil des

amely teljesen megragadná a valóságot, a szubjektivitás áthatolhatatlan határt jelent az átfogó világmegismerés számára. Nagel hangsúlyozza, az objektivisztikus, „tudományos” leírás számára soha nem lesz megközelíthető az, „*milyen egy lénynek pszichikai állapotban lenni ... a pszichikai szubjektív aspektusai csak a lény perspektívájából írhatók le ... míg a fizikai egyszerűen itt van és kívülről több perspektívából megragadható.*”¹⁹ A kognitív tudomány létrejöttével egyben láthatóvá válnak azok az episztemológiai határok, melyek kizárják azt az állítást, hogy a kognitív tudomány képes lesz a tudat teljes feltérképezésére, habár az agykutatásra és neurofiziológiára támaszkodó kutatásaival számos új összefüggést ismerhetünk meg önmagunkról, tudatunkról és világunkról is.

A gondolkodás kihívása

Ahelyett hogy további részletekbe mennék, pusztán megemlítem azokat a nagy témákat, melyeken talán még évszázadokig törni fogják a fejüket úgy a kognitív tudósok, mint a filozófusok. Tudni fogjuk-e valaha, hogy mit jelent másnak lenni, Wittgenstein oroszlánjának, Thomas Nagel denevérének, vagy akár Ned Block *Commander Data*-jának?²⁰ Elfogadhatjuk-e Ned Block állítását, mely szerint miközben naturalisták vagyunk, ellenkező és perdöntő bizonyítékig nem tartunk tudatosnak semmiféle olyan fizikai realizációt, amely eltér a miénktől, ám külső

allgemeinen Strebens nach Erkenntnis. Würden wir es aufgeben, weil es notwendig unvollständig ist, so wäre dies, als würden wir auf eine Axiomatisierung der Mathematik verzichten, weil sie nicht vollständig ist.”

¹⁹ Nagel, Thomas, i. m. 108. o.: „Es scheint aber *unmöglich* zu sein, dass ein physikalisches Bild der Welt auf solche Tatsachen einschliessen könnte, die damit zusammenhängen, *wie es für ein Wesen ist*, sich in psychischen Zuständen zu befinden. ... die subjektiven Aspekte des Psychischen können nur aus der Perspektive des Wesens selbst ... erfasst werden, während das Physikalische einfach da ist und extern aus mehreren Perspektiven begriffen werden kann.”

²⁰ Vö. Nagel, Thomas, „What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review*, LXXXIII, 1974, 435–450. o.; Ned Block, „The Harder Problem of Consciousness”, *The Journal of Philosophy*, XCIX, no. 8. Augst, (2002), 391–425. o.

reakcióiban és cselekedeteiben mindenben hasonlít hozzánk (Commander Data).²¹ Ned Block ezen állításának demonstrációját egy költőinek tűnő kérdéssel vezeti be, mely kérdés nagyon is reálisan tevődik föl a kognitív tudomány azon képviselői számára, akik komputerezált, digitalizált modellekkel közelítenek a tudathoz: „Az episztemikus probléma gyökere az, hogy egy tudatos teremtmény példánya, amelyen a tudatosság tudománya elkerülhetetlenül alapul, mi magunk vagyunk (ahol a »mi«-t úgy is konstruálhatjuk, hogy olyan nem-emberi teremtményeket is magában foglaljon, amelyek neurológiailag hasonlóak az emberi lényekhez). De hogyan általánosíthat egy ránk alapozott tudomány olyan teremtményekre, amelyek nem rendelkeznek a mi fizikai tulajdonságainkkal? Úgy tűnhetne, hogy egy más teremtményeket is befogadó fizikalizmusnak rájuk kellene alapozódnia elsősorban, de ezt nem lehet megtenni, hacsak mi már eleve nem tudjuk, hogy tudatosak.”²² Ez a kérdésfeltevés újfogalmazza Putnam és Nagel kérdéseit: meddig „általánosítható”, meddig tehető objektívvá, milyen mértékig és milyen eszközökkel redukálható fizikai fogalmakra az, ahogy önmagunkat „találjuk”.

El fogjuk-e tudni valaha is mondani, hogy a heterofenomenológia segítségével leírtuk a Dennett-féle narratív gravitáció középpontját, és immár minden módszertani és a tudatosságot érintő kérdést megmagyaráztunk (*explained*)?²³ Az agyat fogjuk szubjektumnak

²¹ Block, Ned, i. m. különösen 418. o.

²² Block, Ned, i. m. 407. o.: „The root of the epistemic problem is that the example of a conscious creature on which the science of consciousness is inevitably based is us (where „us” can be construed to include nonhuman creatures that are neurologically similar to humans). But how can science based on us generalize to creatures that do not share our physical properties? It would seem that a form of physicalism that could embrace other creatures would have to be based at least in part on them in the first place, but that cannot be done unless we already know whether they are conscious.”

²³ Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991. Ehhez vö. Boros János, „Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot?” (Interjú), *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 944–949. o; továbbá Boros János, „Tudat, tudatosság és heterofenomenológia. Megjegyzések Daniel Dennett metodológiájához”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 950–955. o.

tekinteni?²⁴ Vajon milyen lesz az a közös nyelv, amelyen az akaratszabadságról vitázva kölcsönösen megértik egymást a molekuláris neurológusok, a kognitív tudósok és a filozófusok? És a fogalmak: hogyan fogunk bánni velük, tudván, hogy ha nem törődünk velük, majd ők törődnek velünk? Robert Brandom szerint a fogalmak tesznek bennünket emberré: azok a fogalmak, amelyek értelmes kijelentésekbe ágyazottak, és amelyek azáltal értelmesek, hogy inferenciális helyük van: következtetések premisszái vagy konklúziói lehetnek?²⁵ Fogalmainkkal férünk hozzá molekuláris neurológiai struktúráinkhoz, melyek viszont maguk szolgálnak e fogalmak és inferenciális struktúrák alapjainak, ha a kapcsolódásokat – egyelőre – nem is tudjuk.

Mind, Consciousness, Geist, Bewusstsein, lélek, tudat, elme – vajon mit fognak e szavak száz év múlva jelenteni? Ha egészen mást, mint ma, akkor ebben nagy része lesz azoknak a kutatásoknak, amelyeket ma kognitív tudománynak nevezünk, és amelyet hazánkban, nemzetközi műhelyekkel együttműködve, Pléh Csaba vezetett be és honosított meg. Semmi sem tűnik ma izgalmasabbnak, kihívóbbnak, inkább úttörőnek, mint ez a tudomány.

Irodalom

Block, Ned, „The Harder Problem of Consciousness”, *The Journal of Philosophy*, XCLX, no. 8. August (2002), 391–425. o.

Boros, János, „Igazság, megértés, kommunikáció – rövid bevezető Donald Davidson filozófiájába”, a szerző által szerkesztett *Igazság és*

²⁴ Vö. a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* „Hirn als Subjekt I., II.” címmel megjelent 2004/2-es és 2004/6-os tematikus számaiban G. Roth, W. Singer, H.-P. Krüger, J. Habermas, W. Detel és U. Kasper által írott tanulmányaival. .

²⁵ Brandom, Robert, *Making it Explicit*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 és *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

- kommunikáció. *Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról* c. kötetben, Brambauer, Pécs, 2004, 11–26. o.
- Boros, János, „Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot?” (Interjú), *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 944–949. o.
- Boros, János, „Tudat, tudatosság és heterofenomenológia. Megjegyzések Daniel Dennett metodológiájához”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 950–955. o.
- Brandom, Robert, *Making it Explicit*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
- Brandom, Robert, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Davidson, Donald, „Mental Events”, a szerző *Essays on Actions and Events* c. kötetében, Clarendon, Oxford 1980 (második kiadás: 1989), 207–224. o.
- Davidson, Donald, „Freedom to Act”, a szerző *Essays on Actions and Events* c. kötetében, Clarendon, Oxford 1980, 63–82. o.
- Davidson, Donald, „Actions, Reasons and Causes”, a szerző *Essays on Actions and Events* c. kötetében, Clarendon, Oxford 1980, 3–20. o.
- Davidson, Donald, „Knowing One’s Own Mind”, a szerző *Subjective, Intersubjective, Objective* c. kötetében, Clarendon, Oxford 2001, 15–38. o.
- Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston 1991.
Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2004/2, 2004/6.
- Nagel, Thomas, „What is it Like to be a Bat?”, *The Philosophical Review*, LXXXIII (1974), 435–450. o.
- Nagel, Thomas, *Die Grenzen der Objektivität* (fordította és kiadta Michael Gebauer), Philipp Reclam jn., Stuttgart 1991. (Eredeti kiadás: „The Limits of Objectivity”, az S. M. McMurrin által szerkesztett *The Tanner Lectures on Human Values* c. sorozatban, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.)
- Pléh, Csaba, *Hagyomány és újítás a pszichológiában*, Balassi, Budapest 1998.
- Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1992 (első megjelenés: 1981).
- Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

- Putnam, Hilary, *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, Columbia University Press, New York 1994.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.
- Varela, Francisco, *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*, Suhrkamp, Frankfurt 1990.

Abstract

Cognitive science (CS) as a discipline was introduced in Hungary by Professor Csaba Pléh. Relying both on empirical sciences and philosophy, CS tries to answer our most fundamental questions about consciousness. However, approaching CS from a philosophical perspective inevitably raises serious disciplinary and methodological difficulties: if it is multi-disciplinary, how are we to secure mutual understanding in CS between the representatives of different sciences? Should there be a special 'language of CS'? As different disciplines define

their object differently, the question arises how we can have a common language and a common object for sciences as different as molecular neurology, psychology and linguistics. How are we to decide in CS between different paradigms of different disciplines?

The second part of the article deals with some consequences for CS which result from the philosophical theories of consciousness proposed by Donald Davidson, Hilary Putnam, Richard Rorty, Thomas Nagel, Daniel Dennett and Ned Block.

TERMÉSZETES ÉS NEM-TERMÉSZETES JELENTÉS

BÁNKI DEZSŐ

A huszadik századi analitikus filozófia egyik legérdekesebb tanulmánya¹ azzal a javaslattal kezdődik, hogy vizsgáljunk meg néhány mondatot:

„Azok a foltok himlőt jelentenek (jelentettek).”

„Azok a foltok számomra nem jelentettek semmit, az orvos számára azonban himlőt jelentettek.”

„A jelenlegi költségvetés azt jelenti, hogy nehéz évünk lesz.”

Későbbi írásaiban² Grice használta még a következő két példát is:

„Azok a felhők esőt jelentenek.”

„A füst tüzet jelent.”

Ezek a példák az ún. „természetes jelentés”-t voltak hivatva példázni, melyet Grice megkülönböztetett a „nem-természetes jelentés”-től. (A továbbiakban TJ és NTJ.) Erre a célra a következő öt kritériumot vezette be:

1. Aki egy „*x* természetesen jelenti *y*-t” típusú állítást tesz, az elkötelezi magát a következtetés indokoltsága mellett. (Ezért nem mondhatja: „*x* *y*-t jelenti, de nem *y*”).

¹ H. P. Grice, „Meaning”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 214–223. o. (Első megjelenése: *Philosophical Review* 66 (1957), 377–388. o.). Magyarul: „Jelentés” (ford. Terestyéni Tamás), a Pléh Csaba, Siklaci István és Terestyéni Tamás által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2001, 188–197. o.

² Vö. H. P. Grice-nak az irodalomjegyzékben megadott további tanulmányaival.

2. Egy „ x természetesen jelenti y -t” típusú állításban a „jelent” predikátum nem tehető passzív szerkezetbe. (Ez gyakorlatilag annyit tesz, hogy a „jelent” ilyen mondatokban nem cselekvés-predikátum.)³
3. Egy „ x természetesen jelentette y -t” típusú mondatból nem következtethetünk arra, hogy bárki vagy bármi ezt és ezt akarta volna mondani x -szel.
4. Az idézőjel alkalmazhatatlanságának kritériuma. Például: az az állítás, hogy „Azok a felhők esőt jelentenek” nem írható át így: „Azok a felhők azt jelentik: »eső«”.
5. Egy „ x természetesen jelenti y -t” típusú mondat helyettesíthető „Az a tény, hogy x , azt jelenti, hogy y ” típusú mondattal.

Miután az elkülönítést elvégezte, Grice a TJ további elemzése nélkül rátért voltaképpen témájára, a NTJ tárgyalására. Ezzel kapcsolatos érvei és következtetései hamarosan szerteágazó elméleti viták kiindulópontjává váltak, nevezetes résztvevőkkel mind a támogatói, mind az ellenzői oldalon. A legillusztrisabb ellenzők közé sorolhatjuk D. Davidsont, J. R. Searle-t, M. Dummettet, P. Ziffet és J. McDowellt, míg az elméletet támogatók illetve továbbfejlesztők között találjuk P. F. Strawson, J. Bennettet, S. Schiffert, A. Kemmerlinget, F. Récanatit vagy A. Avrani-dest.

Az alábbiakban – anélkül hogy akár a „griceánusok”, akár az „anti-griceánusok” ügyén kívánnék lendíteni – arra vállalkozom, hogy az eredeti grice-i szöveghez visszatérve körüljárjam a tanulmányban felvetett problémákat, érveket és szempontokat. Az első részben a TJ, a másodikban a NTJ fogalmával kapcsolatos megfontolásokat terjesztek elő.

³ A „mean” ige eléggé körülményes megoldásokra kényszeríti a magyar fordítót. Amikor „természetesen jelenti” értelemben fordul elő, akkor „jelent”-nek fordítom, amikor a nem-természetes értelemben, akkor az „úgy értette, hogy” ill. az „azt akarta mondani, hogy” kifejezéseket fogom használni.

Természetes jelentés

Mi hát a TJ? Annyit bizvást feltehetünk, hogy nem valamiféle entitás, amely valamilyen értelemben „együtt járna” a dolgokkal, jelenségekkel, vagy azokban „benne rejlene” és velük együtt vagy mintegy mellettük önálló részét alkotná a világ ontológiai bútorzatának. Ám ha ennyi vitathatatlan is, miképpen lehetne közelebbről meghatározni a TJ jelenséghörét? Azt hiszem, először is a fenti naiv kérdésfeltevést kell felcserélni valami ilyesmivel: vajon TJ-t tulajdoníthatunk minden x -nek, amelyről lehet az „ x TJ y ”⁴ kifejezéssel értelmesen beszélni és nyilvánvalóan nem NTJ? Ennek kiderítése végett kezdjük el számba venni a feltételezett TJ-kijelentések tulajdonságait és viselkedését.

Először is szeretnék megállapítani valamit, ami minden TJ-kijelentésről elmondható és amivel pontosan ezért a továbbiakban nem kívánok kiemelten foglalkozni: minden TJ-kijelentés emberi célok, érdekek és gyakorlati vállalkozások összefüggésébe ágyazódhat. Aki ugyanis olyasmit mond, mint:

(1) Azok a felhők esőt jelentenek,
az néha olyasmit is mond, hogy:

(2) Azok a felhők azt jelentik, hogy az esernyőt is be kell csomagolnunk.

Sőt az is megtörténhet, hogy az előbbi mondja, de az utóbbit érti rajta, hallgatója (a továbbiakban H) pedig pontosan úgy érti, ahogy a beszélő (a továbbiakban B^5) gondolta. További ilyen példák a következők:

(3) Ezek a foltok azt jelentik, hogy újra kell festenünk az egészet.

(4) Ez a lassúság azt jelenti, hogy holnap vissza kell jönnünk.

Az ilyen esetekben bizonyos, várható vagy megvalósult tényállások – a felhők, a felület színének látható egyenetlenségei, az, hogy a várakozók aznap már nem kerülnek sorra – válnak *deontikus* ítéletek alapjává és egy elhallgatott faktuális kijelentés közvetítésével eredmé-

⁴ „ x TJ y ” = „ x y -t jelent(i)”, „Az a tény, hogy x , azt jelenti, hogy y ”.

⁵ A „hallgató” és a „beszélő” kifejezéseket és azok rövidítéseit mindvégig a grice-i „audience” ill. „utterer” értelemben használom.

nyezik az idézett, tényekből kiinduló értékelő kijelentéseket. A tények és az értékelés azonban szorosan összefüggnek: az értékelő kijelentés annyiban ésszerű, helyes vagy méltányos, amennyiben a neki alapul szolgáló faktuális kijelentés igaz, vagy legalábbis nagyon valószínű. Például ha valaki azt firtatná, hogy miért nem érdemes tovább várni, a kérdezett válaszolhatna így: „Nézd, látható, hogy teljesen átlagos esetekkel érkező emberekre egyenként fél órát fordítanak. A hivatal nyolc órán át van nyitva, ebből elmúlt négy és eddig nyolc ügyfél távozott. Hátra van még négy óra és előttünk állnak tizen.” A szóban forgó kijelentések olyan TJ-kijelentések *deontikus kibővítései*, amelyeket az igaz/hamis dimenzióban értékelünk. Bár az „ x TJ y ” formájú megnyilatkozásokat többnyire valamilyen gyakorlati kontextusban mondjuk ki és tanácsnak, indítványnak, figyelmeztetésnek stb. szánjuk és értjük, gyakran előfordul, hogy kizárólag az információadás szándékával hajtunk végre és értünk meg ilyen formájú megnyilatkozásokat. A továbbiakban csak a faktuális tartalmú „ x TJ y ” formájú kijelentésekkel foglalkozom.

Másodszor szögezzük le, hogy a TJ-kijelentések szólhatnak x és y értékeiről mint típusról, és szólhatnak róluk, mint példányokról. Például:

(5) A sötét felhők általában esőt jelentenek.

(6) Azok a sötét felhők esőt jelentenek/jelentettek.

Az alábbiakban elsősorban partikuláris x - és y -értékekre vonatkozó TJ-kijelentésekkel foglalkozom.

Harmadszor: úgy tűnik, a grice-i kritériumoknak megfelelő TJ-kijelentésekben x és y értéke múltbeli, jelenbeli és jövőbeli egyaránt lehet. Például:

(7) Az a tény, hogy nem whisky, hanem ásványvizet ivott, azt jelenti/jelentette, hogy ezúttal komoly hatással volt rá az orvossal folytatott beszélgetés.

(8) Az a tény, hogy látszik a lehelet, azt jelenti, hogy 0 fok körül van a hőmérséklet.

(9) Az a tény, hogy a hegyek fölött vörös az ég alja, azt jelenti, hogy holnap szél lesz.

Első benyomásra úgy tűnhet, hogy x értéke nem lehet jövőbeli, mivel ez az „az a tény, hogy” kifejezés értelmének önkényes kitágításával jár.

Nyelvhelyesség szempontjából kétes értékű például a következő mondat:

(10) Az a tény, hogy ma estig nem érkezik meg, azt fogja jelenteni, hogy egész hónapban nem tud jönni.

Mindaddig, amíg nem állapíthatjuk meg, hogy nem érkezett meg, helytelen úgy beszélni erről, mint tényről. Helyesebb lenne így fogalmazni:

(11) Ha ma estig nem érkezik meg, az azt fogja jelenteni, hogy egész hónapban nem tud jönni.

De vajon az ilyen megnyilatkozások megértésének hátterében nem egy alapvetőbb *gondolkodási* séma készségszerű alkalmazása áll, valami olyasféle sémáé, hogy „ha megvalósul (vagyis tény lesz) az, ami most még csak elgondolt lehetőség, az a tény azt fogja jelenteni, hogy...”? Jelen esetben azon, hogy „ha ma estig nem érkezik meg, az ezt és ezt fogja jelenteni”, nem azt értjük, hogy „ha tény lesz, hogy nem érkezik meg ma estig, az ezt és ezt fogja jelenteni”? Ha ez így van, akkor (10) egyszerűen csak pongyola, köznyelvi megfogalmazása egy teljesen épkezláb gondolatnak, s ennyiben nem bizonyítja azt, hogy x értéke nem lehet jövőbeli.

Negyedszer: úgy tűnik, a TJ-predikátum használata üressé, céltalanná válik akkor, ha x és y egy és ugyanaz:

(12) Az a tény, hogy a kávéfőző felrobbant, azt jelenti, hogy a kávéfőző felrobbant.

Mi a kritériuma azonban x és y azonosságának? Közelebbről: a TJ-megnyilatkozás üres vagy tartalmas volta azon múlik-e, hogy x és/vagy y értékét hogyan írjuk le? Tekintsük ui. a következő példát:

(13) Az a tény, hogy megszerkesztettük a és b metszéspontját, azt jelenti, hogy megszerkesztettük b és c metszéspontját (is).⁶

Jóllehet a TJ-predikátumnak mind előtagjában, mind utótagjában ugyanazzal a ponttal és bizonyos értelemben ugyanazzal az elvégzett művelettel van dolgunk, a mondatnak van olyan olvasata, amelyben kimondásával informatív kijelentést teszünk. Ugyanakkor nyilvánvaló,

⁶ Vö. Frege, Gottlob, „Über Sinn und Bedeutung”, a G. Patzig által szerkesztett *Funktion, Begriff, Bedeutung* c. kötetben, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 41. o.

hogy ebben nagy szerepe van a mondatban használt bizonyos kifejezések NTJ-ének, olyan szerepe, amelyhez hasonlóval az eddigi példákban nem találkoztunk. Kérdés tehát: van-e egyáltalán valamiféle közös nevező az eddigi példák és (13) között.

Vannak azonban olyan példák is, amelyekben a bizonyos kifejezések NTJ-e közötti összefüggés még direkter szerephez jut:

(14) Az, hogy felébredt, azt jelentette, hogy előzőleg aludt.

A következtetés kétségkívül helyes, de kinek jutna eszébe és kire jutna eszébe, hogy ezt az összefüggést a tudomására kell hozni? Az állítás bizarr, mert csak olyan *H* számára lehetne informatív, aki nincs teljesen tisztában az „aludni” és a „felébredni” kifejezések NTJ-ével és a közöttük fennálló viszonyal. Egy *B*-nek, aki komolyan ezt az állítást tenné, azt kellene gondolnia *H*-járól, hogy nyelvileg nem kompetens. Hasonló jellegű a következő példa is:

(15) Az a tény, hogy kinyitotta az ajtót, azt jelentette, hogy szándékosan kinyitotta az ajtót.

Ebben a mondatban az a különös, hogy aki komolyan kimondaná, az bizonyos értelemben kétszer fejezné ki ugyanazt a tartalmat. Amint ugyanis kimondjuk az állítás *x*-terminusát („Az, hogy kinyitotta az ajtót”), máris elköteleztük magunkat amellett, hogy a szóban forgó személy szándékos cselekvést hajtott végre, nevezetesen az ajtó kinyitásának szándékos cselekvését. Ezért az előbbi példához hasonlóan nehéz elképzelni, milyen alapon gondolhatná a megnyilatkozást tevő *B*, hogy *H*-ja pontosan ezt az információt nélkülözi, amikor tudja, hogy ezt az információt épp ő maga adta meg a mondat első részében. A cselekvéspredikátumok standard használatának ez az implikációja azonban törölhető:

(16) Az, hogy kinyitotta az ajtót, *nem jelentette azt*, hogy szándékosan nyitotta ki.

Ebben az állításban természetesen van egy jókora adag a hétköznapi nyelvre gyakran jellemző pongyolaságból. Ugyanis ha az egész állítás igaz, akkor (a legkézenfekvőbb értelmezés szerint) az illető a szó szoros értelmében nem „kinyitotta az ajtót”, hanem csupán szándékolatlanul okozta az ajtó kinyílását. Ez utóbbi állítás újfent tehető és vehető gyengébb vagy erősebb értelemben: a gyengébb értelemben az illető úgy okozta az ajtó kinyílását, hogy bár tudatában volt a lehetőségnek, hogy másra irányuló cselekvése ezt okozhatja, de nem ez volt a szándéka, az

erősebb értelmezés szerint pedig úgy, hogy ennek lehetősége fel sem merült benne. A cselekvéspredikátumok, a „szándékozik”, a „szándékosan” és rokon kifejezések ennél jóval finomabb elemzést igényelnek, amire most nem vállalkozom. Csupán annyit akartam illusztrálni, hogy néhány „ x TJ y ” formájú, nyelvtanilag kifogástalan mondat komoly kimondása nem eredményez olyan állítást, amelynek B -je magától értetődően gondolhatná, hogy az H -ja számára informatív. Ha ezeket a példákat további elemzésnek vetnénk alá, valószínűleg ki lehetne mutatni, hogy az ilyen kijelentések tulajdonképpen bizonyos, bennük szereplő kifejezések időtlen NTJ-éről megtévesztően – ti. materiális módban – tett állítások. Minden esetre az eddigiek alapján a következő hipotézist fogalmazom meg:

(I) Valahányszor egy TJ-megnyilatkozás teljesen helyénvaló és indokolt, az állítást tevő B vagy abból a feltételezésből indul ki, hogy H -ja (1) sem x -nek, sem az x és y közötti összefüggésnek nincs tudatában, vagy abból, hogy (2) H tudatában van x -nek, de nincs tudatában az x és y közötti összefüggésnek.

Jó okunk van hinni azonban, hogy az ilyen feltételezéseknek határt szabnak bizonyos, közérthető kifejezések közötti NTJ-összefüggések. Nagyon bizarrak ugyanis az olyan TJ-állítások, amelyek esetében nem látható be, milyen alapon gondolhatta B , hogy H -nak nincs tudomása akár y -ról, akár az x és y közötti összefüggésről. Nem közérthető kifejezések esetében a TJ-megnyilatkozás a B és H ismereti háttere közötti azonosság vagy különbség függvényében lesz az adott alkalmakkal céltalan vagy indokolt. (13) például indokolt lehet egy középiskolai matematikaórán, (14) esetében azonban jellemző módon nem találunk a megnyilatkozást indokoltá tevő ismeretháttérbeli különbséget, jobban mondva, amit találunk, azt valami másnak hívjuk: azt mondhatjuk ui., hogy vagy B , vagy H vagy mindkettő nem kompetens beszélője anyanyelvének.⁷ Úgy vélem, minden természetes nyelvben található számos olyan, pl. a „felébredt/előzőleg aludt” párhoz hasonló

⁷ Ha a két beszélő különböző anyanyelvű, a helyzet némileg módosul: az, hogy valamelyikük valamelyik nyelvnek nem kompetens beszélője, több mint érthető, az pedig, hogy a megnyilatkozás indokolt lehet, éppen ebből a helyzetből fakad.

típusú kifejezés-pár (vagy -hármás, -négyes ... stb.), hogy a közöttük való összefüggések nem-ismerete feljogosít arra, hogy megkérdőjelezzük a szóban forgó egyén nyelvi kompetenciáját. Ezzel szembeállítjuk pl. az

(17) Azok a foltok himlőt jelentettek

típusú példákat és azt mondhatjuk: megtörténhetne, hogy valaki azt is tudja, hogy X.Y.-nak azok a foltjai vannak, azt is tudja, hogy az illetőnek ezzel egy időben himlője van, ám közben nem tudja, hogy a foltok és a himlő között bárminemű összefüggés (így pl. TJ-összefüggés) van. Ez semmilyen módon nem kérdőjelezi meg anyanyelvi kompetenciáját. Állítsuk szembe ezzel azt, hogy valaki azt is tudja, hogy XY felébredt, azt is, hogy előzőleg aludt, ám a kettő közötti összefüggéssel kapcsolatban tudatlan.

A nyomok láthatóan két irányba vezetnek: egyrészt episztemikus fogalmak felé, másrészt ama felismerés felé, hogy az „*x TJ y*” formájú mondatokba észrevétlenül NTJ-összefüggések szövődhetnek és ott komoly komplikációkat okozhatnak. Úgy tűnik, az episztemikus megfontolások a TJ-tulajdonítások köréből kizárhatják és a NTJ-összefüggésekről szóló állítások körébe utalhatják át az olyan eseteket, mint (14) és (15). Az episztemikus irányú vizsgálódás fonalának felvétele előtt azonban rá szeretnék mutatni, hogy a NTJ más módon is beleszövődhet TJ-állításokba.

Egy „*x TJ y*” állítás *x*-terminusába ugyanis beleszövődhet egy NTJ-aktus leírása. Induljunk ki egy példából, amelyben három személy, A, B és C szerepel. C nincs jelen, amikor A és B a távollévő C egy megnyilatkozásáról elmélkednek.

A: Emlékszel arra a furcsa kis gesztusára tegnap este, amikor az élet értelméről próbáltuk faggatni?

B. Igen, valahogy legyintett, vagy mi. — Miért?

A. Szerintem *az azt jelentette, hogy bánja, hogy a család helyett a karriert választotta.*

A kiemelt rész véleményem szerint kétértelmű. A szavait a következőképpen értelmezhetjük:

(i) *C úgy értette azt a gesztust/azt akarta mondani azzal a gesztussal, hogy bánja, hogy a család helyett a karriert választotta.*

(ii) *C nem értette* ahogy azt a gesztust, de ennek ellenére a gesztusból *arra lehet következtetni*, hogy (akár bevallaná, akár nem) bánja, hogy a család helyett a karriert választotta.

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy nem egyértelmű az „ez” szó referenciája sem: értelmezhető ugyanis úgy, hogy „az a gesztus” és úgy is, hogy „az a tény, hogy azt a gesztust tette”, sőt még az „az a gesztus” kifejezés is lehet többértelmű: lehet az „az a tény, hogy azt a gesztust tette” pongyola, köznyelvi megfogalmazása, utalhat a gesztus-típusra és utalhat — precízebb nyelvhasználat esetén — a gesztus-példányra. Ez azonban nem változtat azon, hogy végső elemzésben a fenti két értelmezési lehetőséggel van dolgunk. A fő különbség a következő: az (i) állítás igazságáról úgy lehet megbizonyosodni, hogy megkérdezzük *C*-t, hogy értette azt a gesztust. A (ii) állítás igazságának vagy hamisságának eldöntése sokkal nehezebb dolog. A itt sokkal erősebb állítást tesz, mint az (i) esetben, állításának bizonyításához rejtettebb, közvetettebb és esetleg csak hosszabb távon megmutatkozó bizonyítéokra van szükség. Az eset bonyolultságát azonban nem kívánom ennél mélyebben feltárni: csupán szemléltetni akartam, hogy TJ-típusú következtetések *x*-terminusa magában foglalhat NTJ-aktusokra való utalást. Az említettekhez hasonló felszíni pontatlanságok mögött a következő alapvető tulajdonításfajták azonosíthatók:

(A) *x*-et [= azt, amit mondott] úgy értette, hogy *y*. Például:

(18) Azt, hogy „nem”, úgy értette, hogy „talán”.

(B) *x* [= az (a tény), hogy azt tette (mondta, kérdezte, állította, kérte stb.)], hogy *p*], azt jelentette, hogy *y*

(C) *x* [= az (a tény), hogy amit tett, azt úgy értette, hogy *p*] azt jelentette, hogy *y*

(A) nyilvánvalóan nem TJ-állítás, hanem közvetlenül a NTJ-aktus tartalmáról szól, ezért *y* itt csak a szóban forgó NTJ megadásaként értelmezhető. (B) esetben az *x* terminus magában foglal ugyan NTJ-elemet, a „jelent” predikátum azonban a természetes értelemben szerepel. Az ilyen TJ-tulajdonítás lehet kétféle: a NTJ-tartalomtól (B.1) függő és attól (B.2) független: Példával illusztrálva:

(B.1) NTJ-tartalomtól függő: Az, hogy az értekezleten bírálta a vállalat stratégiáját, azt jelenti, hogy kezdi leküzdeni a féltékenységét.

(B.2) NTJ-tartalomtól független: Az, hogy (egyáltalán) hozzászólt, azt jelenti, hogy kezdi leküzdeni a féltékenységét.

(C) esetben x ugyancsak magában foglal NTJ-elemet, és a „jelent” a természetes értelemben szerepel. A példa nagyon hasonló (B.1)-hez, csak itt nem ún. illokúciós ígét használunk, hanem a primer jelentés-ígét.

(C) Az a tény, hogy amit tett (vagy mondott), azt *úgy értette*, hogy a vállalat stratégiája bírálattal illelhető (bírálatnak szánta), azt jelenti, hogy kezdi leküzdeni a féltékenységét.

(B.1) és (C) eset között érdekes összefüggés van: azzal, hogy (mint B.1.-ben) valaki azt mondja, hogy X.Y. bírálta a vállalat stratégiáját, implicite elkötelezi magát amellett, hogy X.Y. megnyilatkozását *helyesen értelmezi* a vállalat stratégiájának bírálatát célzó megnyilatkozásként. Ugyanezt teszi (C) is, csak épp explicit módon.

A továbbiakban ezért elég lesz csupán a (C) esetet figyelembe vennünk, vagyis azt az esetet, amikor egy NTJ-tulajdonítás alapján tulajdonítunk az aktus végrehajtásának tényéből levonható TJ-t. Ezen az eseten belül hármass megkülönböztetést eszközölhetünk aszerint, hogy a TJ-tulajdonító (a) egyetért a NTJ-tartalommal, (b) nem ért vele egyet, vagy (c) semleges a NTJ-tartalom értékét illetően. Ezeket a különbségeket a következő példákkal lehet szemléltetni:

(a1) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy tudja, mit beszél.

(a2) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy igazat mondott.

(a3) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy *úgy véli*, hogy q (aholis a tulajdonító szerint p maga után vonja q -t).

(b1) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy hazudott.

(b2) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy tévedett.

(b3) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy elfelejtette, hogy...

(c) Az, hogy *úgy értette*, hogy p , azt jelenti, hogy azt is állítaná/helyeselné, hogy q (aholis a tulajdonító arra a nyelvi hitre alapozza következtetését, hogy p maga után vonja q -t, és arra a nem-nyelvi hitre, hogy B vállalni szokta állításai következményeit, amikor szembesítik őt azokkal).

Azokban az esetekben, amikor egy NTJ-aktus TJ-állításához vezet, közös elem az, hogy B nem pusztán bizonyos kifejezések NTJ-ei közötti összefüggés ismerete alapján állítja, amit állít, hanem tapasztalati, vagyis *kontingens állítások igazságába vetett hit alapján* is. Eközben úgy hiszi, hogy a (szerinte helyesen) tulajdonított NTJ alátámasztja azt a hitét, hogy y . Némileg konkrétabban: például ha H független forrásból tudja, hogy p és B közli vele, hogy p , akkor H levonhat egy (a2) formájú TJ-következte-

tést. Természetesen a tulajdonító tévedhet, mert lehet, hogy B hamisnak tartja p -t és be akarja csapni őt. Most azonban nem arról van szó, hogy TJ-állítása igaz-e, hanem csupán arról, hogy csak akkor kerül abba a helyzetbe, hogy az állítást tegye, ha valamilyen empirikus ismeretre támaszkodhat, nem csak a B által használt kifejezések NTJ-ei közötti összefüggés ismeretére.

Ezzel vissza is kanyarodtunk az episztemikus fogalmakhoz. Második hipotézisem a következő:

(II) Aki „ x TJ y ” formájú állítást tesz, az elkötelezi magát amellelt, hogy x episztemikus igazolást nyújt arra a hitre, hogy y .

Ha a kifejezések közötti NTJ-összefüggéseket is elfogadunk episztemikus igazoló alapként, az a TJ és az NTJ közötti megkülönböztetés határvonalainak elmosódásával fenyeget. Nézzük ugyanis a „jelent” predikátum tagadásának eseteit. Ha valaki azt mondja:

(18) Azok a felhők esőt jelentettek/jelentenek, állítását ésszerűen megindokolhatja, mégpedig magukkal a felhőkkel, és/vagy további empirikus tényekkel,⁸ NTJ-tényekre azonban ebben az összefüggésben nem hivatkozhat. Ha ellenben azt mondja:

(19) Az, hogy felébredt, nem jelentette azt, hogy előzőleg aludt, akkor állítását sem nyelven kívüli, empirikus tényekkel, sem intuitív jelentés-tényekkel nem tudja alátámasztani. Ezért felállíthatunk egy további hipotézist:

(III) Ha „ x nem TJ y ” sem empirikus tényekkel, sem intuitív jelentés-tényekkel nem igazolható, akkor x és y között nem lehet TJ-összefüggés.

Ennél jóval erősebb hipotézis⁹ a következő:

⁸ Hozzáteheti pl., hogy a madarak feltűnően csendesek és passzívak, vagy hogy feltűnően „megállt” a levegő, vagy hogy a hőség fullasztóbb, mint amikor az ég még tiszta volt stb.

⁹ Azért beszélek csupán hipotézisekről, mert egyrészt ellenpéldák találásában nem az adott elmélet szerzője, hanem más szerzők szoktak jeleskedni, másrészt mert nincs még kialakult javaslatom az értelem-jelölet frege-i megkülönböztetésének a TJ jelenségével való összekapcsolódásából fakadó problémák megoldására.

(IV) Ha „ x nem $TJ\ y$ ” sem empirikus tényekkel, sem intuitív jelentés-tényekkel nem igazolható, akkor x és y között valamilyen „ $x\ NTJ\ y$ ” természetű összefüggés¹⁰ van.

Az eddigiekben a TJ -állításoknak Grice öt kritériumán túlmenő jellegzetességei után kutattam és ennek során többek között a következő két általánosításig merészkedtem. Az egyik az volt, hogy TJ -állítások megtétele akkor helyénvaló és indokolt, ha B ésszerűen feltételezheti, hogy állítása H számára informatív lesz. A másik állítás szerint a TJ -állítást tevő B elkötelezi magát amellett, hogy a TJ -predikátum előtagja (x -terminusa) által megjelölt tényállás, önmagában vagy más tényekkel együtt, elégséges episztemikus igazolást nyújt arra a hitre (következtetésre), hogy y . Következő lépésben arra szeretnék rámutatni, hogy vannak olyan összefüggések episztemikus igazolást nyújtó tényállások és más tényállások között, amelyek (1) a legritkább esetben ösztönöznek minket tagadó elemet nem tartalmazó TJ -állítások megtételére, és amelyek (2) inkább akkor szolgáltatnak alkalmat arra, hogy (állító vagy tagadó formában) a tényállások összefüggését szóvá is tegyük, amikor a tényállások között egy elvárt összefüggést hiányolunk. Ilyen, tényállások közötti összefüggések például a következők:

(20) Az a tény, hogy valakivel bizonyos távolságban szemben állok, episztemikus alap (episztemikus indokot nyújt) arra a hitre, hogy lát engem.

(21) Az a tény, hogy fogom valakinek a kezét, episztemikus alap arra a hitre, hogy érzi, hogy fogom a kezét.

(22) Az a tény, hogy valaki mellettem ül, episztemikus alap arra a hitre, hogy hallani fogja az általam kibocsátott zörejekeket.

Ezek a mondatok természetesen nem foghatók föl úgy, mint az érintett szubjektumok mentális állapotai tudatos tartalmának leírásai. Nem úgy értendők például, hogy az illető mondjuk az „ x episztemikus alap arra a hitre, hogy y ” fogalmának terminusaiban vagy a komplex és artikulált „általam a jövőben kibocsátandó zörejek” terminusaiban

¹⁰ Elsősorban az implikáció és az előfeltevés különböző változataira gondolok itt, de más is elképzelhető, pl. szinonímia, bár tisztában vagyok a szinonímia fogalmával járó bonyodalmakkal, az azonos jelölétű de eltérő értelmű kifejezésekről már nem is beszélve.

gondolja el a közte és környezete között fennálló viszonyokat. Inkább úgy értendők, mint egy olyan mentális készenléti állapot leírásai, amelyben a szubjektum az általa észlelt körülmények között magától értetődőként kezeli azt, hogy a jelenlétében lévő személy egy bizonyos mentális állapotban van, vagy bizonyos mentális eseményeket fog átélteni. Úgy is mondhatnánk: az adott körülmények között olyan mentális állapotban van, amelynek következtében bizonyos fejleményeken nem fog *csodálkozni*. Például ha köhint egyet és a másik személy megkérdezi, mi a baj, nem fog csodálkozni azon, hogy a másik meghallotta a zörejt és hogy köhintésnek hallotta. (Azon esetleg csodálkozhat, hogy a másik egy pusztán köhintéstől rögtön valami „baj”-ra gyanakszik.) Éppen hogy akkor csodálkozna, ha az illető még csak zajt sem hallana. Megszokott episztemikus várakozásaink ilyen meghíúsulásai adnak alkalmat tagadó TJ-állítások megtételére. Például:

(23) Tudod, nála az, hogy rád néz, nem feltétlenül jelenti azt, hogy észre is vesz. Ha eszébe jut a Klári, onnantól se lát, se hall.

De TJ-állítások megtételére alkalmat adhatnak olyan helyzetek is, amikor a természetesnek tekintett összefüggés helyreáll, vagy amikor a fennállásával kapcsolatos kételynek mondunk ellent. Az előbbire példa:

(24) ...és akkor megfogtam a kezét, és ez azt jelentette, hogy érzi, hogy fogom...

Így szólhatna egy immár megkönnyebbült szülő, akinek a gyermeke olyan idegrendszeri sérülésből gyógyult fel, amelynek következtében végtagjai érzéketlenek voltak. És így tovább – *mutatis mutandis* – más mentális tulajdonítások és olyan észlelhető tényállások esetében, melyeket – ellentétes bizonyíték híján – e tulajdonításokat igazolónak tekintünk.

Mindennapi tapasztalatunk tanúsága szerint azonban az ilyen episztemikus helyzetek érvényességi köre az eddig tárgyaltnál jóval tágabb. Annak alapján, hogy valaki előtt állunk, nemcsak azt kezeljük magától értetődőként, hogy lát minket, hanem azt is, hogy hiszi, hogy tudjuk, hogy lát minket. Hasonlóképpen a többi esetben:

(25) Az, hogy mellettem ül, episztemikus alap számomra arra a hitre, hogy hiszi, hogy hiszem, hogy hallani fogja az általam kihocsátott zörejeket.

(26) Az, hogy fogom a kezét, episztemikus alap számomra arra a hitre, hogy hiszi, hogy hiszem, hogy érzi, hogy fogom a kezét.

...és így tovább.

Ugyanakkor gyakran azt is helyesen ítéljük meg, hogy milyen hitre *nincs* számunkra vagy mások számára hozzáférhető elégséges episztemikus alap:

(27) Az, hogy egy asztal előtt állok és valaki az asztal másik oldalán ül és én azt gondolom, hogy az asztal kivételesen ronda bútordarab, episztemikus alap arra a hitre, hogy ő úgy észleli magát, mint aki egy asztalnál ül, hogy észlel engem, amint az asztal másik oldalán állok, de nem episztemikus alap számomra arra a hitre, hogy azt gondolja, ez az asztal kivételesen ronda bútordarab, és nem episztemikus alap számomra arra a hitre, hogy azt hiszi, azt gondolom, hogy az asztal kivételesen ronda bútordarab.

Vagy:

(28) Az, hogy egy asztal előtt állok és valaki az asztal másik oldalán ül és én azt szándékozom, hogy ráülök az asztalra, amint a titkárnő elviszi onnan az iratokat, episztemikus alap arra a hitre, hogy ő úgy észleli magát, mint aki egy asztalnál ül, hogy észlel engem, amint az asztal másik oldalán állok, de nem episztemikus alap számomra arra a hitre, hogy azt gondolja, szándékozom ráülni az asztalra, amint a titkárnő elviszi onnan az iratokat.

Természetesen vannak olyan esetek, amikor pusztán a látottak alapján tulajdonítunk szándékot és hitet, mégpedig gyakran helyesen. Grice említ is egy ilyen példát: „...a kontextus a kritérium azon kérdés eldöntésében, hogy miért nyúlt a kezével a zsebébe az az ember, aki éppen most dugott cigarettát a szájába [...]”.¹¹ Az ilyen szándék- és hittulajdonítások azonban sokkal jobban ki vannak téve a tévedés eshetőségének, mint a közös környezetünkben található közepes méretű tárgyak természete, fajtája, térbeli helyzete, színe, tömörsége stb. által, valamint az ugyanilyen körülmények között látható és hallható események bizonyos tulajdonságai által keltett észleletek másoknak való tulajdonításai. A zsebébe nyúló emberrel például történhetett volna az is, hogy amint a cigarettát a szájába tette, eszébe jutott, hogy a cigaretta vásárlásakor szokásától eltérően nem győződött meg arról, hogy

¹¹ H. P. Grice, „Jelentés”, a Pléh Csaba, Síklaki István és Terestyéni Tamás által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, interakció* c. kötetben, Osiris, Budapest, 196. o.

helyesen adtak-e vissza és most a zsebében lévő pénz után kutat. Előzetes információ nélkül sem a szokásáról, sem a benne zajló mentális eseményekről nem lehetne tudomásunk és ezért tévesen tulajdonítanánk neki azt a szándékot, hogy gyufát vagy öngyújtót vegyen elő. (Az is megtörténhetne, hogy a pénz számolása közben szórakozottan leteszi valahová az elővett cigarettát és csak fél órával később jut ismét eszébe, hogy rá akart gyújtani.) Ezzel szemben ha azt a mentális állapotot tulajdonítanánk neki, hogy tudja, hogy a kezével a zsebébe nyúlt, akkor kisebb a valószínűsége, hogy tévednénk. Az, hogy az ilyenfajta tulajdonításaink milyen arányban sikeresek, nagymértékben függ a tapasztalattól. Azokkal a személyekkel kapcsolatban, akiknek a viselkedését gyakran van alkalmunk megtapasztalni, a népi pszichológiai általánosításokat kiegészítő *ceteris paribus* klauzuláknak az igazságáról vagy hamisságáról is tartós és megbízható feltételezéseket tudunk kialakítani. Ezért van az például, hogy közeli hozzátartozóink szobájának állapotából olyan következtetéseket tudunk levonni hozzátartozónk közelmúltbeli ténykedéseire vagy akár lelkiállapotára vonatkozóan is, amilyenekre egy kívülálló nem lenne képes.

Az, hogy nem csak a környezetünkben megjelenő tárgyakat magukat tudjuk észlelni, hanem bizonyos „tárgyakkal” – ti. személyekkel – kapcsolatban adottnak vesszük, hogy ők is észlelnek, hogy ugyanazt észlelik, mint mi, és hogy ezek a hiteink többnyire igaznak bizonyulnak, alapvető előfeltétele – többek között – a NTJ lehetőségének is. Beláthatatlan, hogyan lenne lehetséges NTJ közösen és egyformán észlelhető tárgyak és események nélkül. Nem csoda, hogy – mint látni fogjuk – az ilyen episztemikus várakozások gyakorlati igazolódásának gondolata olyan alapvető szerepet játszik a NTJ grice-i elméletében.

Nem-természetes jelentés

NTJ-elmélete kifejtésének első lépéseként Grice azt jelöli meg a NTJ definitív vonásaként, hogy *B* szándékozza, hogy aktusa által egy bizonyos fajta kognitív vagy gyakorlati választ váltson ki *H*-jában. Megjegyzendő, hogy ez a bizonyos válasz többféle megfogalmazásban

is előfordul Grice írásaiban. A most tárgyalt első ilyen tárgyú írásban kétféle hatásról beszél: az egyik fajta esetben *B* azt szándékozza, hogy *H*-ja higgyen valamit, a másikat fajta esetben azt, hogy tegyen valamit. Grice később úgy fogalmaz, hogy *B* azt szándékozza, hogy *H*-ja tegyen magáévá egy bizonyos pszichológiai attitűdöt egy tartalom irányában, így a gyakorlati célú NTJ-aktusok esetében azt, hogy akarja vagy szándékozza megtenni a szóban forgó cselekvést. Ezeket a részleteket most annyiban elhanyagolom, hogy csak a *H*-ban kiváltani szándékozott hit esetét vizsgálom, annyiban viszont tekintetbe veszem, hogy élni fogok a „bizonyos tartalom iránt felveendő pszichológiai attitűd” megfogalmazással. Az eredmények várhatóan érvényesek lesznek (kisebb értelemszerű módosításokkal) a más attitűdök kiváltását célzó NTJ-aktusokra is.

A kiinduló gondolat tehát az, hogy *B*-nek szándékoznia kell, hogy *H* magáévá tegyen egy bizonyos hitet. Egyetlen példa bebizonyítja azonban, hogy ez kevés, és ekkor Grice bevezeti azt az elgondolást, mely szerint *B*-nek szándékoznia kell azt is, hogy *H*-ja ismerje föl a hit kiváltására irányuló szándékát. A dolgok aztán innentől kezdve fokozatosan egyre bonyolultabbá válnak. Grice először is felhoz három esetet, amelyben az eddigi feltételek teljesülnek, mégsem mondanánk, hogy „*B* azt akarta mondani *x*-szel, hogy *y*”. A három eset:

(29) Heródes egy tálcán megmutatja Saloméának Keresztelő Szent János fejét.

(30) Egy magát rosszul érző kisgyermek odamutatja sápadt arcát anyjának, hogy az levonja a következtetést és segítségére siessen.

(31) Egy apa a lánya által összetört porcelánt ott hagyja a földön, hogy a feleség hadd lássa meg.¹²

Ezek tehát Grice szerint még mindig nem a NTJ esetei. A különbséget Grice a következő általános leírások segítségével érzékelteti:

szándékosan és nyíltan

hagyni, hogy lássák, hogy...

VS

megmondani/azt mondani/
elmondani, hogy...

¹² I. m. 190. o.

elérni, hogy valaki ezt és ezt
gondolja...

VS megmondani, hogy ez és ez ¹³

Grice szerint ebből a nehézségből egy distinkció megvonásával lehet kikerülni. Ezt újfent példákkal vezeti be:

(32) Valaki mutat X úrnak egy fényképet, amelyen X úr felesége látható bizalmas közelségben Y úrral.

(33) Valaki rajzol egy képet, amelyen X úr felesége látható bizalmas közelségben Y úrral és megmutatja azt X úrnak.¹⁴

Grice szerint az első esetben nem beszélhetünk NTJ-ről, a másodikban viszont igen. Ennek oka az, hogy az első esetben nem lehet arra számítani, hogy *B*-nek az a szándéka, hogy *H* felismerje a hit kiváltására irányuló szándékát, közrehasson a hit kiváltásába *n*. A szóban forgó szándék „többé-kevésbé irreleváns” abból a szempontból, hogy a hit létrejön-e, és a hit akkor is létrejönne, ha *B* úgy szándékozná a szóban forgó hatást, hogy *H* ne tudhasson *B* szándékáról, pl. úgy, hogy titokban elhelyezi valahol, ahol *H* megtalálja.

Ennyi konkrét példa bőségesen elég is, ugyanakkor legfőbb ideje, hogy explicitte tegyük a példák általános fogalmi tanulságait.

A fényképes példával kapcsolatban először is megállapíthatjuk, hogy itt a cselekvés (a fénykép bemutatása) nem azt a szerepet játssza a hit kiváltásában, mint maga a fénykép: a fénykép megmutatása pusztán lehetővé teszi, elősegíti azt, hogy a fénykép „elhitető ereje” elvégezze a munkáját, de ahhoz semmit nem tesz hozzá. A fénykép elévégezné ugyanezt az episztemikus munkát akkor is, ha *H* véletlenül találná meg, teljes tudatlanságban afelől, hogy szándékos vagy véletlen emberi közbenjárás folytán került-e oda. Ennek alapján megfogalmazhatunk egy „kontrafaktuális episztemikus tesztet”:

KET: Ha *H* nem tudná, hogy *x* bizonyíték hamis vagy valódi, tudná azonban, hogy a bizonyítékhoz való hozzájutása egy másik személy szándékos cselekvésének eredménye, ez a tudása adna-e neki kizáró episztemikus indokot akár arra, hogy a bizonyítékot bizonyító

¹³ l. m. 190-191. o.

¹⁴ l. m. 195. o.

erejűnek fogadja el, akár arra, hogy a bizonyítékot ne fogadja el bizonyító erejűnek?

Mielőtt a kérdésre válaszolnánk, néhány megjegyzés. „Kizáró episztemikus indok”-on olyan, egy hittartalom elfogadása vagy elvetése mellett szóló indokot értek, mely képes arra, hogy a megfontolások végső egyenlegében kizárjon más episztemikus indokokat a döntő megfontolások köréből. Kizáró episztemikus indok lehet egy adott p tartalom elfogadása mellett pl. egy p tartalmú észlelet (érzéki tapasztalat) átélése („Nedves a föld.”), vagy a p (pl. „Esett az éjjel.”) *bizonyítékának* gondolt észlelet („Nedves a föld.”) átélése. A kizáró episztemikus indok normatív valami: érvényesülése az emberi lények számára rendelkezésre álló *legésszerűbb* kognitív alternatíva felismerésében és felhasználásában áll. Ami racionálisan tekintve kizáró episztemikus indok, az a tényleges kognitív folyamatok során *megjelenhet* valakinek úgy, mint csupán *prima facie* episztemikus indok, sőt akár még irreleváns mellékkörülménynek is tűnhet. Egy kizáró episztemikus indok nem valamiféle csodás hatóerővel rendelkező valami, ami automatikusan bárkiben kiváltja önmaga kizáró episztemikus indokként való felismerését és (vagy) a megfelelő hittartalom elfogadását. Ha pl. a városba visszaérve a taxi ablakán át megpillantom azt a barátomat, akit alig fél órája búcsúztattam el a repülőtéren (?), akkor észleletemet valószínűleg csak *prima facie* indokként fogadom el ama hit mellett, hogy a barátom a városban van. Vagy ha megpillantok egy fényképet, melyen olyan jelenet látható, amelyet valószínűtlennek tartok, a fényképet mindaddig nem fogadom el kizáró episztemikus indokként, amíg meg nem győződtem a fénykép keletkezésének pontos fizikai menetéről (és eközben persze episztemikus kizáró indokként fogadom el körültekintően szerzett észleleteimet).

Mindezek után úgy vélem, ha a KET-ben megfogalmazott kérdésben x értéke egy fénykép (vagy más, erős értelemben vett bizonyíték¹⁵), akkor a válasz egyértelmű „nem”. Ha a tesztkérdésben „kizáró” helyett „prima facie”-t írunk, akkor viszont a teszten átmegy bármi (így a szándék is), amiből valamilyen hitre lehet szert tenni. A „kizáró” jelzőnek normatív ereje van: az a Grice által szerintem szándékozott

¹⁵ Ezzel a fogalommal kapcsolatban lásd részletesen lentebb.

gondolat fogalmazódik meg benne, hogy egy fényképnek (vagy más, bizonyító erejű tárgynak vagy eseménynek) van egy episztemikusan kitüntetett, „helyes”-nek tekintett hatása. Ez a helyes hatás az, ami kizárja a szándék közrehatását, nem az első benyomás, mely téves is lehet. Az ismertetett fogalmak segítségével egyébként a KET-et most már egyszerűbben is meg lehet fogalmazni:

KET': Befolyásolná-e az x -szel való szembesülésre adható *helyes* episztemikus választ az a tudás (hit), hogy az x -szel való szembesülés szándékos emberi cselekvés eredménye?

Ha a tesztet ismét a fényképre (és más erős bizonyítékra) vonatkoztatjuk, a válasz – természetesen – most is „nem”. Az ilyen episztemikus tulajdonságokkal bíró dolgokat zárja ki Grice a NTJ fogalmából.

Grice eddigi gondolatmenetéből egyébként világosan kiolvasható, hogy a fényképes példával mit kívánt kizárni. Ennek belátásához vissza kell tekintenünk a korábbiakra.

A korábbi példákban B olyan, érzékszervileg hozzáférhető tényállásokkal szembesítette H -t, amelyek egy normális szubjektumra nem tehetnek más hatást, mint azt, hogy az észleletileg hozzáférhetővé tett tényállást észleletileg befogadja és így a megfelelő tartalmú észleleti hitre tesz szert. A bizonyítandó tétel ekkor az volt, hogy egy NTJ-aktus által létrehozandó hit tartalma nem lehet azonos egy észlelet információ-tartalmával. A példák nyilvánvaló célja az volt, hogy az észleleti hit elsődlegességét hangsúlyozzák a hit kiváltására irányuló szándékkal szemben. Ezen nyilvánvaló tanulság levonása után azonban Grice-nak szüksége volt egy olyan példára, amely egyszerre tesz eleget négy követelménynek: (1) nem az észleleti hitet közvetlenül kiváltó tényállás szerepel benne, hanem (2) ennek a tényállásnak a tényállás észlelésével episztemikusan egyenértékű bizonyíték, melynek ugyanakkor (3) van néhány, szemléletesen nyilvánvaló, közös paramétere egy olyan emberi produktummal (ti. a rajzzal), amely viszont megengedi, hogy a hit kiváltására irányuló szándék felismertetésére irányuló szándék a hit elfogadásában operatív szerepet játsszon, amennyiben nincs olyan episztemikus tulajdonsága, mely ezt a hozzájárulást kizárná, és amely (4) nem nyelvi. A természetes nyelv elemeit Grice az érvelés eme korai fázisában szándékosan kihagyta. Ez abból a meggyőződéséből fakadt, hogy az alkalmi beszélői jelentés fogalmát (amely melletti érvelése elemzésem tárgyát képezi) alapvetőbbnek tartotta a nyelvi kifejezések

standard jelentésének fogalmánál. Hogy ez az álláspont védhető-e avagy sem, annak tárgyalását egy későbbi alkalomra vagyok kénytelen halasztani.

Vagyis — összegezve az eddigieket — Grice a fényképes példával azt akarta mondani, hogy egy NTJ-aktus szándékozott hatásának tartalma nemcsak olyan hittartalom nem lehet, amelyet egy észleletileg nyilvánvaló tényállás prezentálódása kelt, hanem olyan hittartalom sem lehet, amelyhez bármely olyan, észleletileg nyilvánvaló tényállás prezentálódása révén jutunk, melynek bármiféle olyan további episztemikus tulajdonsága van, mely *B* bármilyen szándékának közrehatását episztemikusan mellékkessé teszi a hit létrejötte szempontjából.

Grice ezután egy további példán az eddigi feltételek egy problematikusnak tűnő következményét mutatja be. Ehhez általános bevezetőként annyit, hogy vannak az emberi viselkedésnek olyan részletei, amelyek „kétféle kiadásban” képesek ránk hatást tenni: spontán és tudvalevően szándékos formában. Ilyenek az emberi test bizonyos területeinek (elsősorban az arcnak) azok a mozgásai illetve mozdulatai, amelyek (mint saját tapasztalatából mindenki tudja) gyakran valóban átélt belső állapotok (öröm, bosszúság, aggodalom, meglepődés, rémület stb.) külsőleg láthatóvá váló (vagy azzá tett) kifejeződései. Ezekkel kapcsolatban figyel föl egy problémára Grice, melyet ismét általános fogalmi vonásaiban szeretnék a fényképes példával összehasonlítani.

A fényképpel kapcsolatban azt mondtuk: egy véletlenül talált fénykép azt a hitet váltja ki szemlélőjéből, hogy a képen látható tényállás a múltban fennállt — a fénykép bizonyíték erre. Ha valaki személyesen — s ily módon nyilvánvalóan a hatás kiváltásának tudatában — nyújt át valakinek egy fényképet, a várható hatás ugyanaz. Ebből a megfontolásból fakad a külső viselkedésjegyekre vonatkozó kérdés: a spontán szemöldökráncolást a nemtetszés természetes jelének (ha úgy tetszik „bizonyítékának”) szokás venni, mely — ha észreveszik — azt a hitet váltja ki, hogy a szemöldökráncoló a nemtetszés lelkiállapotát éli át. A szemöldökét azonban úgy is ráncolhatja valaki, hogy közben szándékozza azt a hitet kelteni, hogy a nemtetszés állapotában van, és szándékozhatja azt is, hogy szemöldökráncolásában ismerjék föl a nemtetszésére vonatkozó hit kiváltására irányuló szándékot. Milyen hatást várhat az illető egy ilyen produkciótól? Minden jel szerint ugyanazt — feleli Grice —, mint amelyet ilyen szándék nélküli, spontán

szemöldökráncolás is kiválthat. Következésképpen a nemtetszésben való hit kiváltására irányuló szándék – ugyanúgy, mint a fénykép átnyújtásakor a megfelelő hit kiváltásának szándéka – nem befolyásolja a néző reakcióját. Ennek következtében viszont – az eddigiek alapján – kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy a szándékos szemöldökráncolásnak – csakúgy, mint a fénykép átnyújtásának – nem lehet NTJ-e.

Grice három lakonikus mondatban hárítja el ezt a nehézséget, de az érvelése mögött felsorakoztatható megfontolásokat érdemes részletebben kifejtetni. Először tekintsük át szűkszavú megjegyzéseit. „Azt hiszem, ez a nehézség leküzdhető. Ámbár általában a tudatos szemöldökráncolásnak ugyanaz lehet a hatása (ami az elégedetlenségemmel kapcsolatos hit kiváltását illeti), mint a spontán szemöldökráncolásnak, mégis csak akkor várható, hogy ugyanaz lesz a hatása, ha a néző úgy fogja föl, mint amivel elégedetlenséget akartak kifejezni. Vagyis ha elveszük a szándék felismerését és meghagyjuk a többi körülményt (köztük a szemöldökráncolás szándékosként való felismerését), akkor kénytelenek vagyunk úgy tekinteni a szemöldökráncolás hitkiváltó tendenciáját, mint ami veszít erejéből vagy megszűnik.”¹⁶

Ha az utolsó lakonikus megjegyzést az egész bekezdés (és főleg a megelőző mondat) kontextusában tekintjük, akkor nem marad más választásunk, mint hogy a fenti mondatban a „szándék felismerése” kifejezésben előforduló „szándék”-ot a nemtetszéssel kapcsolatos hit kiváltására irányuló szándékként értsük, az pedig, hogy „elveszük a szándék felismerését”, arra utal, hogy gondolatban eltávolítjuk az előzőleg megfogalmazott feltételt, nevezetesen azt, hogy várható, hogy *H* a nemtetszésre vonatkozó hit kiváltására irányuló szándékkal végrehajtottnak veszi a szemöldökráncolást. Az pedig, hogy a meghagyott további körülmények között ott van „a szemöldökráncolás szándékosként való felismerése”, nem jelentheti azt, hogy ugyanannak a szándéknak a felismeréséről van szó, mint az előbb. Vagyis Grice szerint egy TJ-következtetés alapjául szolgáló külső viselkedésjegy szándékos végrehajtásából nem következik automatikusan az, hogy

¹⁶ I. m. 194. o. (A fordítást enyhén módosítottam. – B. D.) Az eredetiben: „impaired or destroyed”. Grice tanulmányának talán ez a legmetaforikusabb és leghomályosabb megállapítása.

számítani is lehet arra, hogy *H* egy bizonyos tartalmú hit kiváltására irányuló szándékos cselekvésként (NTJ-aktusként) ismeri föl. Szükség van még valamire (Grice nem mondja meg, mire – talán konvencióra?) ahhoz, hogy valaki ezeknek a viselkedésgygyeknek a produkálását azzal a várakozással hajthassa végre, hogy *H*-ja olyan szándékos cselekvésként fogja majd föl, amely bizonyos hit kiváltására irányul.

Az érvelés utolsó pár szava kicsit pontatlannak tűnik. Az érthető, hogy a szemöldökráncolás hitkiváltó tendenciája veszít erejéből vagy gyengül, hiszen a feltételezés pont az, hogy a NTJ-aktusként kiváltott hatások lehetősége elesik. A „megszűnik” kifejezés azonban, ha nem csak a hitkiváltó tendencia *egy részére* vonatkoztatjuk, túlzásnak tűnik, hiszen a feltételezés szerint a spontán szemöldökráncolásnak mint a nemtetszés természetes jelének a hitkiváltó tendenciája érintetlen marad.

Akárhogyan értette is Grice ezt a néhány szót, az érvelés fogalmi szerkezetének néhány általános vonása világos. Induljunk ki a fénykép átnyújtásával való összehasonlításból. Tételezzünk föl most egy olyan fényképet, amelyet *B* a világ minden kincséért sem nyújtana át *H*-nak, sőt mindent megtenne, hogy az semmilyen módon ne kerüljön *H* szeme elé, mivel a fénykép arra bizonyíték, hogy *B* elkövetett egy bűncselekményt. *B* tudja, hogy bármilyen körülmények között kerüljön is *H* szeme elé a kép, a bizonyító hatás ugyanaz lesz. *B*-nek azonban van egy rosszakarója, *C*, aki megkaparintja, majd becsempészi a kompromittáló képet más, hivatalos fényképek közé, amelyeket *B*-nek hivatalból át kell adnia *H*-nak. *B* át is nyújtja a hivatalos paksamétát, benne a végzetes bizonyítékkal, és a következmények (legalábbis az episztemikusak) nem is maradnak el.

Min alapult *C* terve? *C* terve azon alapult, hogy tudta: nem számíthat arra, hogy a bizonyíték *B* általi átnyújtását *H* *B* által szándékozottnak fogja tekinteni. Tudta azonban azt is, hogy ez a körülmény (hogy *H* nem fogja a fénykép átadásának szándékát tulajdonítani *B*-nek) semmilyen módon nem befolyásolja a fénykép episztemikus hatását. Vagyis nem kellett arra alapoznia, hogy a hatás azért lesz ugyanaz, mint a véletlen találás illetve a nyilvánvalóan szándékos átnyújtás esetében, mert az egyik esetben közre fog hatni *B* azon szándékának felismerése, hogy a bizonyítékot hozzáférhetővé tegye és a hatás ezen keresztül fog kiváltódni. Ebben a helyzetben is fennmarad ugyanis a bizonyíték hitkiváltó erejének a hitkiváltás szándékának felismerésétől való

függetlensége. A hitkiváltási szándék tulajdonítása nélküli eset várható hatása nem azért lehet azonos a hitkiváltási szándék tulajdonításának körülményei között várható hatással, mert utóbbi esetben teljesül az a feltétel, hogy számítani lehet arra, hogy *H* felismeri a hitkiváltás szándékát.

Ahhoz, hogy két azonos típusba tartozó, pl. spontán, szemöldökráncolás-*példány* hatásának azonosságáról beszéljünk, nem szükséges több különbség, mint ami tér- és (vagy) időbeli különbözőségekből fakad. Mi a feltétele azonban annak, hogy két eltérő – spontán és szándékos információközlő – szemöldökráncolás-*típus* hatásának azonosságáról beszélhessünk? Először is nyilvánvalóan az szükséges, hogy legyen valamilyen különböző vonásuk. Grice abból a hétköznapi tapasztalati tényből indul ki, hogy mindkétféle hatás-típus létrejöhet, hiszen tapasztaljuk, hogy ilyen is, olyan is létrejön. Ha viszont ilyen is, olyat is szoktunk átélni és másoknak tulajdonítani, akkor ezzel elismertük annak lehetőségét, hogy a szándékos információközlő szemöldökráncolást *H* ilyen szándékkal végrehajtottnak vegye. Ha viszont lehet erre számítani, akkor lehetséges, hogy a szemöldökráncolás NTJ-aktus legyen. Ezzel a tulajdonképpen meglehetősen *common sense* érveléssel Grice kimutatta, hogy a szemöldökráncolás a hatások bizonyos szempontból vett azonossága ellenére lehet NTJ-aktus.

Most vizsgáljuk meg, milyen értelemben lehet azonos a két aktus-típus *tartalma*. Induljunk ki abból, hogy a szemöldökráncolás látványa a következő fajta állítások megtételét (illetve a nekik megfelelő mentális aktusok vagy események végrehajtását illetve megtörténtét) teszi lehetővé:

(34) TJ: Az, hogy összevonta a szemöldökét, *azt jelentette*, hogy nem tetszik neki, amit hallott, és nem is csodálkozom, hogy nem tetszett neki.

(35) NTJ: A szemöldöke ráncolásával *azt akarta mondani*, hogy nem tesz neki, amit hallott, és nem is csodálkozom, ha nem tetszik neki.

(36) NTJ: A szemöldöke ráncolásával *azt akarta mondani*, hogy nem tetszik neki, amit hallott, de szerintem valójában örült a hallottnak.

Ebből a következőt állapíthatjuk meg: a kétféle aktus hatása abban az értelemben azonos, hogy a róluk pontosan beszámoló állításokban szerepelniük kell ugyanazoknak a tartalom-megadó elemeknek. A két

hatás azonban eltérő abban az értelemben, hogy a kétféle beszámolónak (tkp. ítéletnek) más az inferenciális szerepe. Az egyik fajta tudósítás ellentmondás nélkül szolgálhat alapul olyan további következtetések számára, amilyeneket a másik fajta tudósítás nem alapoz meg.

Most vizsgáljuk meg a fénykép általi, szándékozott hitkiváltás és a szemöldökráncolás általi szándékozott hitkiváltás hatása közötti különbségeket és hasonlóságokat.

A fényképes esetben a hatás a szándékos és a nem-szándékos változatban a szándéktól függetlenül ugyanaz, mivel az episztemikus kizáró indokok léte mindenféle körülményt irrelevánssá tesz a bizonyíték és a bizonyítandó közötti kauzális összefüggésen kívül: ugyanaz a hatástartalom, ugyanaz az igazolási mód.

A szemöldökráncolás esetében a hatás a szándékosságtól vagy nem-szándékosságtól függetlenül annyiban ugyanaz, hogy az episztemikus hatás *tartalma* ugyanaz. Ami eltérő, az nem csak az így megszerzett tartalmak inferenciális szerepe, hanem elfogadható igazolásuk módja is. Ezt megérthetjük abból, ahogyan más értelemben beszélünk bizonyítékról az egyik összefüggésben, mint a másikban. A különbség a kétféle bizonyíték között a következő: a fénykép abban az értelemben bizonyíték, hogy létezik egy kauzális lánc, amely a bizonyítékot a bizonyított tényállással összeköti és ez a lánc minden kompetens beszélő és cselekvő számára hozzáférhető. A szemöldökráncolás esetében is létezik kauzális lánc, ennek egy része azonban *H* számára nem hozzáférhető. Jóllehet a hétköznapi életben gyakran fogalmazunk úgy, hogy egy bizonyos külső viselkedésség bizonyíték arra, hogy valaki így és így érzett vagy ezt és ezt gondolta, a kétféle bizonyíték között van egy jelentős különbség. A szemöldökráncolásra mint „bizonyítékra” ráépülhet egy olyan társadalmi gyakorlat, hogy a szemöldökráncolást a nemtetszés olyan, szándékos kifejezésének veszik, mely nem zárja ki, hogy azt gondoljuk, hogy a szemöldökráncoló valójában nem élt át nemtetszést, sőt talán nem is kívánja, hogy úgy viselkedjenek vele, mint aki nemtetszést élt át. A másik értelemben vett bizonyítéka azonban nem épülhet rá olyan társadalmi gyakorlat, amelyben a bizonyíték átadását a bizonyítandó (vagy legott bizonyított) tartalom közlésére irányuló, olyan szándékos cselekvésnek veszik, mely a bizonyíték és a bizonyítandó közötti valóságos kapcsolattal egyenértékű episztemikus indokot adhat a hit elfogadására vagy elvetésére. Elsőre talán merészen

hangzik, amit most mondok, de szerintem belátható: a szemöldökráncolásra mint bevett TJ-ű viselkedésjegyre ráépülhetne olyan gyakorlat is, amelyben a szemöldökráncolást az *elégedettség* közlésére irányuló szándékos aktusként fogják föl. Természetesen ez „kényelmetlen” lenne olyan körülmények között, amikor a szemöldökráncolás már beleépült az emberi interakcióba mint a nemtetszés külső megnyilvánulása.¹⁷ Mégis lehetséges lenne abban az értelemben, hogy nem lenne irracionális. Ugyanis nem lenne irracionális abban az értelemben, hogy nem lenne öncáfoló. Önmagát cáfoló – ezért irracionális – egy olyan gyakorlat lenne, hogy pl. egy törött sárga vázát ábrázoló fényképet annak közlésére használnak, hogy a mindenkori képpéldányon látható törött vázapéldány *nincs eltörve*. Ilyen, erős értelemben vett bizonyítékra nem épülhetne olyan gyakorlat, hogy p melletti bizonyíték átnyújtását úgy értsék, mint $\sim p$ -ről való informálás szándékával végrehajtott aktust. A NTJ-aktusok sajátos racionalitása nem azonos az erős értelemben vett bizonyíték és a bizonyított tényállás közötti összefüggés racionalitásával, hanem arra a feltételre épül, hogy a NTJ-aktus nem lehet saját tartalmának objektív bizonyítéka, még kevésbé saját tartalma ellentétének bizonyítéka.

Ezért azt mondhatjuk: egy NTJ-aktus kölcsönözhet tartalmat egy bevett TJ-következtetések alapjául szolgáló történéstől vagy tárgytól, de nem veheti át annak episztemikus alternatíva-kizáró jellegét, ha van neki. Az episztemikus alternatíva-kizárásra jellemző racionalitás nem azonos a NTJ jelentés-aktusok racionalitásával, bár közvetve összefügg azzal. Egy információközlő NTJ-aktust végrehajtó B tudatában van az információtartalommal kapcsolatos saját attitűdjének: annyit mindenképpen közvetlenül tud, hogy hiszi-e az átadandó hittartalmat vagy sem. Gyakran, amikor hiszi, azt is tudja, hogy minek alapján hiszi. Szintén elég gyakran azt is tudja, hogy megbízható alapon hiszi, és annak is tudatában van, amikor tudja, hogy a hit nem igaz, de ő mégis azt az információtartalmat közli. H perspektívájából tehát egy, a közlési szándék felismerésén keresztül felkínált tartalom elfogadása együtt jár

¹⁷ Nem sokkal kényelmesebb egyébként az a tény sem, amelyből az egész gondolatmenet kiindult, nevezetesen, hogy a szemöldökráncolás spontán is és szándékozott is lehet, mégis elboldogulunk vele valahogy.

annak tudatával, hogy a közlés tartalmának elfogadása vagy el nem fogadása csak *B* szándékától függő alapokon lehetséges. Ezek az alapok a közvetlen bizonyítékhoz képest egyfajta kockázatot rejtjenek magukban: (1) egy NTJ-aktus nem nyújt bizonyítékot arra nézve, hogy az átadandó információ megbízható információszerző eljárás alkalmazásával történt vagy nem; (2) és nem nyújt objektív biztosítékot arra nézve sem, hogy *B* nem akar olyan információt átadni, amelynek megbízhatatlanságáról (vagy egyenesen hamisságáról) van meggyőződve. Ugyanakkor *H* feláldozhatja a NTJ-aktus által nyújtható előnyt egy idő- és energiaigényesebb magatartás javára úgy, hogy maga győződik meg az információ igazságáról vagy hamisságáról, illetve arról, hogy *B* mennyire megbízható eljárás követésével jutott hozzá. Legalábbis elvben (ha gyakorlatban nem is mindig) ez utóbbi magatartásában újfent támaszkodhat objektív bizonyítási eljárásokra. A NTJ-aktusok végrehajtásában és elfogadásában megnyilvánuló racionalitás az említett különbségek terminusaiban ragadható meg.¹⁸

Úgy vélem, érdemes még az eddigieknél is általánosabb összefüggések után kutatnunk Grice tízoldalas tanulmányában. A tanulmány sorai között ugyanis szerintem meghúzódik az információtartalmakhoz való hozzájutás módjai közötti általános fogalmi distinkciók egyfajta implicit rendje, mely Grice más tanulmányaiban is megtalálható, és amelyet érdemes felszínre hozni. Az alábbiakban ezt az osztályozást saját megfontolásaimmal is kibővítem.

A környezetből érkező információtartalmak legalapvetőbb fajtáját az észleletek nyújtják. A mindig valami jelenlévőre irányuló (vagy jelenlévőre irányulónak hitt) észlelés nyújtotta érzet privát, de tartalma többnyire mindannyiunk számára közös és a nyelv segítségével publikussá is tehető. Észleleteink kizárják az episztemikus alternatívákat abban az értelemben, hogy aki valamit észlel, annak nincs más racionális alternatívája, mint elfogadni az adott észleleti hit tartalmát. Egy

¹⁸ A NTJ-aktusok sajátos racionalitásának elméleti megragadása felé tett figyelemre méltó lépésnek tartom Grice ún. „társalgási logika”-elméletét. Vö. H. P. Grice, „A társalgás logikája” (ford. Pléh Csaba), a Pléh Csaba, Síklaki István és Terestyéni Tamás által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2001, 213–227. o.

bizonyos speciális értelemben vannak ugyan episztemikus alternatívák, ti. bizonyos esetekben korrigálhatjuk – vagy megerősíthetjük – az illuzórikusság gyanújába keveredő észleleti hiteinket. Ilyenkor azonban nem tehetjük meg, hogy ne támaszkodjunk más észleletekre. Az észlelés mint ismeretforrás ebben az értelemben végső. Amikor pl. úgy ítéljük meg, hogy az észlelés körülményei nem normálisak, akkor ezen ítéletünkben kénytelenek vagyunk újfent – közvetve vagy közvetlenül – észleletekre támaszkodni. Az észleletek tehát a normális esetekben, vagyis az esetek többségében, kizárják az episztemikus alternatívákat abban az értelemben, hogy nem vonhatunk le belőlük az észleleti hiteink tartalmával ellentétes következtetéseket.

Legalábbis hétköznapi beállítottságunkban hiszünk abban, hogy az észleletek és az észlelt dolgok között valamiféle megfelelési reláció áll fenn – észleléseink „visszaadnak” valamit, ami „valóban úgy van” –, magát ezt a relációt azonban nem észleljük, és bár önellentmondás nélkül el tudjuk gondolni, hogy fennáll vagy hogy nem áll fenn, más eszközökkel (pl. következtetések útján) sem tudjuk tartalmasan jellemezni.

Az észleleti hitek azonban alkothatják bizonyos következtetések kiindulópontját. Ezen esetek közül számunkra azok a legérdekesebbek, amikor olyasmit észlelünk, ami az erős értelemben bizonyíték valamely észleletileg nem jelenlevő tényállásról szóló proposíció igazságára („erős értelemben vett” bizonyítékról beszélek akkor, amikor a reláció kauzális kapcsolatokon vagy erősen confirmált induktív általánosításokon alapul.). Ez a környezetünkhől érkező információtartalmak második fajtája. Az ilyen bizonyíték képes arra, hogy valami érzékeink számára nem jelenlévőre vonatkozzon. Ez a valami lehet egy térben távoli tényállás vagy egy időben távoli (pl. már megtörtént) cselekvés vagy történés. Az ilyen bizonyítékról szintén mondhatjuk, hogy kizárja az episztemikus alternatívákat, vagyis azt, hogy másra következtessünk belőlük, mint amit bizonyítanak. Hatásmechanizmusuk természetesen csak olyan szubjektumok esetében hatékony, akik rendelkeznek a megfelelő háttérismeretekkel, az azonban nem elengedhetetlen, hogy az illetőnek artikulált ismeretei legyenek a kapcsolat pontos részleteiről. (A „megfelelési reláció” képzetét nem szoktuk alkalmazni a bizonyíték és a bizonyítandó vagy bizonyított közötti viszonyra.)

A világból kapott információtartalmak harmadik forrását az embertársainkon észlelhető viselkedési jegyek jelentik. Szocializációnk során megtanulunk bizonyos szoros asszociációkat ezen viselkedésjegyek és másoknak tulajdonítható lelkiállapotok között. Pl. aki ráncolja a szemöldökét, annak nem tetszik valami. (Ezek a megtanult asszociációk kultúránként igen nagy eltérést mutathatnak.) Az észlelt viselkedésjegyek szűkítik ugyan a néző episztemikus alternatíváinak körét, az eddig tárgyalt információforrásokkal összehasonlítva azonban nem kizáróak. Egy elsőre spontán reakciónak látott szemöldökráncolásról némi töprengés után gondolhatjuk úgy, hogy bár szándékos volt, de nem spontán viselkedésjegy szándékosan megtévesztő produkálása, hanem egy belső attitűd tudatos, de őszinte kifejezése volt (vagy fordítva). Olykor arra is gondolunk, hogy egy viselkedésjegy az összes addigi alternatívával szemben valamiféle kontrollálhatatlan fiziológiai folyamat eredménye volt.

Ami a megfelelés kérdését illeti, hétköznapi beállítottságunkban úgy véljük, hogy pl. egy ajakbiggyesztés a szubjektum valós lelkiállapotának „felel meg” (pl. lekicsinylésnek). Erről azonban – a szó szoros értelmében – soha nem tudunk meggyőződni, mivel nincs közvetlen hozzáférésünk mások lelkiállapataihoz. Azt a külső jegyek alapján szerzett benyomásunkat (vagy következtetésünket), hogy pl. valaki kételkedéssel fogadta, amit hallott, nem tudjuk az illető belső kételkedéseményével összehasonlítani. Ugyanezen okból óvatosan kezelendőnek tartom azt a hétköznapi megfogalmazásmódunkat, hogy pl. egy ajakbiggyesztés azt *bizonyítja*, hogy valaki lekicsinyelt valamit. Egy fényképtől egy kauzális láncon keresztül el tudunk jutni az eredetihez, a külső ajakbiggyesztés belső eredetije azonban a másik ember elméjében rejtve marad előttünk. Amikor egy külső viselkedésjegyet bizonyítéknak tartunk, nem is szoktunk ilyesmire gondolni, hanem további, észleletileg hozzáférhető viselkedésjegyek valamint NTJ-aktusok összefüggésébe helyezzük azt és egy bizonyos időtávon belül tekintett egésznek a koherenciáját tartjuk bizonyító erejűnek. Itt hasonló helyzetre bukkanunk, mint az észleleti hitek esetében: egy adott viselkedési jegy értelmezését (hogy minek felel meg a valóságban) csak további viselkedésjegyek összefüggésében tudjuk elvégezni, ahol is magukat ezeket a viselkedésjegyeket is egy bizonyos értelmezés szerint tekintjük annak, aminek tekintjük őket. Velük kapcsolatban szintén

feltehető a kérdés, hogy minek felelnek meg és milyen alapon tekintjük őket bizonyító értékűnek.

A külső viselkedéssjegyek esetében kétféle tartalomról beszélhetünk: egyrészt a közvetlen észleleti benyomás nyújtotta észleleti információról, másrészt a mentális tulajdonítás tartalmáról. Gyakran spontán mentális tulajdonításunk ugyanaz lehet (pl. „Örül”) két olyan esetben, amikor a közvetlen észleleti tartalom eltérő: pl. amikor azt látjuk, hogy valakinek az ajkai mosolyra nyílnak, vagy amikor azt látjuk, hogy az arca „sugárzik”. Szociális tanulásunk eredményeképpen azonban ez a különbség csak kivételesen jelenik meg társas élményeink fenomenológiájában. Többnyire ilyen kifejezésekkel számolunk be ilyen természetű élményeinkről: „látom, hogy szomorú”, „látom, hogy töpreng”, „látom, hogy meg akar tévesztetni” stb. és csak ritkán fogalmazunk úgy, hogy ilyen és ilyen látható jelek alapján arra *következtetünk*, hogy az illető szomorú, töpreng stb., és ezeket a tisztán külsőleg megfigyelhető jeleket nem is tanuljuk meg fizikai predikátumokkal olyan informatívan leírni, hogy abból egyértelmű legyen a mentális predikátumot tartalmazó helyes következtetés. Bizonyos azonban, hogy az ilyen mentális predikátumokat tartalmazó értelmező ítéleteink egyaránt lehetnek TJ-típusúak és NTJ-típusúak. (Példák: „Látom, hogy szomorú”, „Úgy tett, mintha szomorú lenne”, „Úgy értette, hogy szomorú, és meg is értem, hogy az”, „Úgy értette, hogy szomorú, de szerintem nem szomorú”.)

A NTJ-aktusok esetében is megfigyelhetjük azt a jelenséget, hogy bizonyos körülmények között észlelhetjük őket pusztán fizikai minőségükben anélkül, hogy NTJ-ükről a leghalványabb elképzelésünk lenne. Valamilyen külsőleg észlelhető megnyilvánulás nélkül NTJ-aktusok nem is lehetségesek. (Speciális kivétel az, amikor úgy generálódik NTJ, hogy egy bizonyos NTJ-ú választ várunk valakitől, ő azonban semmilyen észlelhető megnyilvánulást nem produkál és a tartalmas kontextus következtében passzivitása NTJ-aktusként értelmezhető, sőt annak szánható is.)

A NTJ-aktusok nem adnak kizáró epiztemikus indokot tartalmuk elfogadására. Ha valaki azt mondja pl., hogy már bánja, hogy a család helyett a karriert választotta, ezt vagy elhisszük neki, vagy szándékos hazugságnak vesszük, vagy akár ön maga becsapását is tulajdoníthatjuk neki, és további TJ-következtetéseket is levonhatunk belőle (lásd fentebb). Ezzel függ össze az, hogy – legalábbis népi pszichológiai

fogalmaink terminusaiban – a NTJ-aktusok hatása nem kauzális természetű. Egy NTJ-aktus megértése Grice szerint indokot ad *H*-jának arra, hogy a felfogott tartalom iránt az elfogadás attitűdjét tegye magáévá. Ugyanakkor észlelhető cselekvéshez vagy produktumhoz kötöttségük folytán a NTJ-aktusoknak is tulajdonítunk (minden tudományos apparátus bevonása nélkül) kauzális hatást: egy elhangzott megnyilatkozással kapcsolatban pl. nem mérlegelhetjük azt, hogy hallószervünk fiziológiai mechanizmusa felfogja-e a felénk érkező hanghullámokat. A népi pszichológiai fogalmi keretünkben kauzálisnak illetve indok által közvetítettnek minősülő hatások megkülönböztetése Grice-nál (a harmadik szándék bevezetésével) kétségtől fontos, azt azonban nem bizonyítja, hogy egy NTJ-aktus által adott indok elfogadása vagy elvetése – más leírásban – nem maga is kauzális esemény vagy folyamat.¹⁹

Szemben azzal, ahogy az észlelés mindig valami jelenlèvre (vagy jelenlévőnek hittre) vonatkozik, a NTJ-aktusokról azt mondhatjuk, hogy miközben vonatkozhatnak valami jelenlèvre, ugyanakkor lényegi sajátáguk, hogy vonatkozhatnak olyasmire is, ami az adott helyzetben az értekek számára nincs jelen. Hétköznapi élményeinkben a NTJ úgy jelenik meg, mint ami a megfelelés vagy nem megfelelés relációjában állhat „a dolgokkal”, továbbá mint olyasmi, ami hozzásegít minket ahhoz, hogy erről a megfelelésről vagy meg nem felelésről meggyőződjunk. Ha pl. indítatva érezzük magunkat arra, hogy a valaki által kimondott „Esik az eső” megnyilatkozás igazságáról vagy hamisságáról meggyőződünk, és ha értjük a megnyilatkozást, akkor nem a konyhaszekrény fiókjában fogunk kotorászni, nem a szőnyegek alá nézünk be, nem is azon kezdünk elmélkedni, hogy van-e olyan kétségbevonhatatlan axiómákon alapuló formális rendszer, amelynek tételeivel a mondat kifogástalan deduktív kapcsolatban áll, de még csak nem is az „Időjárási jelenségek előrejelzése” című szakkönyvet kezdjük böngészni, hanem pl. kinézünk az ablakon. Vajon a NTJ-aktusok milyen tulajdonsága teszi ezt lehetővé? Nyilvánvalóan nem fizikai tulajdonságaik, hanem az a valami, amit a tartalmuknak nevezünk, mely eltérő

¹⁹ Vö. Davidson érvelésével az „Actions, Reasons and Causes”-ban, a szerző *Essays on Actions and Events* c. kötetében, Clarendon, Oxford, 1–20. .

fizikai hordozókban közös lehet. Honnan veszik a NTJ-aktusok ezt a tartalmukat? A külső viselkedésgyakorlatok esetében a belőlük levonható NTJ-következtetések tartalma lehet ugyanaz, mint a belőlük szintén levonható TJ-következtetések tartalma, ezért kézenfekvőnek tűnik azt gondolni, hogy az ilyen NTJ-aktusok a megfelelő viselkedésgyakorlatokból levonható TJ-következtetésektől mintegy kölcsönzik a tartalmukat. A természetes nyelv mondatainak, kifejezéseinek esetében azonban nincs mitől kölcsönözni, Hát akkor honnan veszik tartalmukat az ilyen NTJ-aktusok?

Egyes álláspontok szerint konvenciókból.²⁰ A NTJ fogalmának a konvenció fogalmával való magyarázata azonban maga is súlyos problémákkal terhes. Hogyan térhet ki ugyanis a konvenció-teoretikus pl. annak a kérdésnek a megválaszolása elől, hogy milyen célra alkalmas konvencióról beszél, és ennek megválaszolásakor hogyan kerülheti el annak a válasznak a kényszerpályáját, hogy a szóban forgó konvenció arra szolgál, vagy arra alkalmas, hogy tetszőleges *H*-ban tudatosítsuk, hogy ilyen és ilyen tartalmú *NTJ-aktust* intéztünk hozzá. A NTJ és a konvenció fogalmai közötti ezen implikáció miatt a konvenció fogalmának a magyarázatból való kihagyása legalábbis kipróbálásra érdemes alternatívának mutatkozik.²¹ Grice elméletéről annyi mindenképp elmondható, hogy legalább megpróbálja a lehető legáltalánosabb fogalmakkal megragadni a tartalomhordozó cselekvés és tartalomfelfogás egy bizonyos típusát, amely különbözik a cselekvések másfajta tartalomhordozó jelleggel való végrehajtásától és felfogásától. Amikor pl. egy hosszú előadás közben vizet iszom, ez a cselekvésem is hordoz egyfajta információtartalmat: elárulja közönségemnek, hogy megszomjaztam, és hogy ezen az állapoton változtatni kívánok. A tartalomkifejezésnek ez a módja azonban egészen más, mint az, amikor

²⁰ Vö. J. R. Searle, *Speech Acts*; M. Dummett, „Truth”; M. Black, „Meaning and Intention. An Examination of Grice's Views”.

²¹ Nem mintha ez helyettesíthetne egy fogalmi érvet, de megjegyzésre érdemes, hogy David Lewis – úgy tűnik – csak annyit állít, hogy ha megragadtuk egy cselekvés konvencionális aspektusát, akkor megragadtuk a szándékos aspektusát is. Azt nem állítja, hogy a fordított implikáció is fennáll. Vö. D. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969, 157–159. o.

egy első sorban ülő diákot szóban megkérek arra, hogy hozzon nekem vizet, vagy mint amikor (némileg udvariatlanul) ránézek egy diákra, megemelem az üres vizeskancsót és ujjammal a teakonyha irányába mutatok. *Amennyiben* Grice próbálkozása sikerül, akkor körköröségtől mentesen, tisztább fogalmi helyzetben lehet hozzáfogni a NTJ és a konvenció közötti fogalmi kapcsolat tisztázásához.

Van azonban egy általános, fogalmi természetű nehézség Grice elméletével kapcsolatban. Tételezzük föl ugyanis azt, ami a kritikai válaszok fényében nem magától értetődő, vagyis azt, hogy nagyjában-egészében Grice eredeti elképzelései szerint sikerül megadni a „B úgy értette x -t, hogy y ” állítás szükséges és elégséges feltételeit. Adva tehát ezt a nem csekély eredményt, még mindig nyitott kérdés: alkalmas-e ez a fogalmi keret arra, hogy megmagyarázzuk, hogyan, minek köszönhetően lehetséges az, hogy bizonyos tárgyak és bizonyos események – ti. bizonyos cselekvések – az érzékszerveink számára nem jelenlevő dolgokra vonatkozó, „azokról szóló” tartalmakat tudjanak az elmében felidézni. Alkalmas-e a grice-i elmélet arra, hogy ennek a kérdésnek a megválaszolására tett kísérleteink során magyarázó erővel vessük latba fogalmi keretét, vagy ez a fogalmi keret a NTJ-nek csak olyan *leírását* adja, mely a nem-természetes tartalomhordozás lehetőségének *adottnak vételén alapul*?

Mint a következő lépésben meglátjuk, korántsem magától értetődő azonban, hogy Grice fogalmi kerete képes megadni a „B úgy értette x -t, hogy y ” állítás szükséges és elégséges feltételeit. Az analízis szükséges és elégséges volta ellen felhozott példák között az egyik legtanulságosabb – és egyfajta történeti patinával bevont klasszikus – P. F. Strawson példája²², melyben a szerző leír egy cselekvést, amelyet a lehető legeggyértelműbben nem tartanánk kommunikációnak, de mégcsak kommunikálásra tett kísérletnek sem. Ilyen cselekvésre bárki tudna példát felhozni, ám Strawson példájában az a figyelemre méltó, hogy ugyanakkor pontról pontra eleget tesz a grice-i analízisban megjelölt feltételeknek. Vagy ez csak látszat? A példa a következő:

²² P. F. Strawson, „Intenció és konvenció a beszédaktusokban”, a Pléh, Síklaki, Terestyéni által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2001, 198–212. o.

„*B* egy bizonyos cselekvés által *H*-ban a *p* hitet szándékozik kiváltani, így teljesíti (sz_1) feltételt.”²³ *B* meggyőzőnek kinéző ’bizonyítékot’ készít elő egy olyan helyen, ahol *H* biztosan meg fogja azt látni. Közben tudja, hogy *H* figyelni ténykedését, de azt is tudja, hogy *H* nem tudja, hogy *B* tudja, hogy *H* figyelni őt. Tudatában van annak, hogy *H* a mesterséges ’bizonyítékot’ nem fogja *p* igazsága genuin vagy természetes bizonyítékának venni, de tisztában van vele, sőt szándékozza, hogy a bizonyíték elhelyezését *H* alapnak tekinti (tekintse) arra a gondolatra, hogy ő, vagyis *B* szándékozza *H*-ban azt a hitet keltetni, hogy *p*. Ezzel *B* teljesíti az (sz_2) feltételt. *B* tudja, hogy *H*-nak általános indokai (*grounds*) vannak azt hinni, hogy *B* nem akarná elhíttetni vele *p*-t, ha *B* számára nem lenne világos (*known*), hogy *p* esete fennáll, s ily módon azt is tudja, hogy *B* azon szándékának *H* általi felismerése, hogy *H*-ban *p* hitet keltse, ténylegesen elégséges indoknak fog tűnni *H* számára, hogy azt higgye, hogy *p*. *B* pontosan ezt is szándékozza: hogy (sz_3) szándékának *H* általi felismerése pontosan ezen a módon játsszon közre. Ezzel teljesíti (sz_3) feltételt.”²⁴

Első reakciónk az lehetne, hogy a leírt helyzet nem lehet a NTJ példája, mivel erős értelemben vett bizonyíték szerepel benne és ezt az eddigiek során Grice-ot követve kizártuk a NTJ-elemek sorából. Ám ha megfontoljuk, hogy miért is zártuk ki – azért, mert az általa nyitva hagyott episztemikus alternatívák sorából kizárta *B* szándékát –, akkor láthatjuk, hogy ez az episztemikus kizáró erő itt éppenséggel ki van küszöbölve, mivel *B* tudja, hogy *H* nem fogja a bizonyítékot bizonyítéknak venni, *H* pedig tudja, hogy a bizonyíték nem valódi, vagyis tkp. nem bizonyíték. Márpedig az erős értelemben vett bizonyítékot az episztemikus kizáró erő miatt tiltottuk ki a NTJ felségterületéről. Ez az egyszerű elutasító válasz tehát nem áll rendelkezésünkre. Tekintsük át ezért, lépésről lépésre, mi mindennek kell együtt lennie és összekapcsolódnia ahhoz, hogy ez a pszeudo-NTJ-aktus létrejöjjön.

Szükség van először is egy *H* számára felismerhető tartalomra, hogy *B* az ezen tartalom iránti attitűd (hit) *H* általi felvételét szándékozhatta. Ez a tartalom az a *p* proposíció, amelyre a *B* által elhelyezett bizonyíték

²³ „sz”-szel Strawson az egyes grice-i szándékokra utal.

²⁴ l. m. 194–5. o.

emlékeztet. E tartalom felismerhetőségéhez szükséges, hogy *B* számíthasson arra, hogy *H* felismeri azt a kapcsolatot, amely az elhelyezett (akár pszeudo, akár igazi) bizonyíték és *p* között fennáll (a hamis bizonyítéknak is erősen sugallnia kell valamiféle asszociatív kapcsolatot, máskülönben nem lehetne hamis bizonyíték csak egy érdektelen, semmitmondó tárgy). Mindezek a feltételek Strawson példájában hallgatólagosan adotttnak vannak feltételezve.

Szükség van továbbá arra, hogy *B* számíthasson rá, hogy a nevezett tartalom iránti attitűd *H* általi felvételét realisztikusan szándékozhatja. Ezt részben az előzőek biztosítják, részben némi *common sense* ismeret: *B* megalapozott hite, hogy *H* meg fogja találni a bizonyítékot, mivel olyan helyen lesz, részben az a *common sense* feltételezés, hogy ezt az összefüggést *H* is tudja, részben pedig az, az alapbeállítás, hogy ha bizonyos fajta mozgássort látunk valakin végbemenni, azt az illető cselekvésének látjuk, vagyis default-szándékos cselekvést tulajdonítunk neki, és az ebből fakadó hit, hogy ha másvalaki lát rajtunk bizonyos fajta mozgássort végbemenni, ő is az általunk ésszerűnek gondolt szándéktulajdonításhoz fog – alapbeállítottságának köszönhetően – folyamodni. Mindezen *common sense* ismeretek illetve alapbeállítottság eredményeképpen *B* számíthat arra, hogy *H* azt a szándékot fogja tulajdonítani neki, hogy *H* vegye föl *p* irányában a hit attitűdjét.

De ezeken túl szükség van még a bizonyíték episztemikus kizáró erejének eltávolítására is. Ugyanis ha a bizonyíték felismerhetően valódi lenne, akkor *H* ésszerű episztemikus alternatíváinak sorában nem szerepelhetne az, hogy *B* hitkiváltó szándéka befolyásolja a hit elfogadását vagy elvetését. Ahhoz azonban, hogy a bizonyíték episztemikus kizáró erejét szándékosan eltávolíthassuk, szükség van erre az egyenlőtlen episztemikus helyzetre, melyet a „pszeudo-kilesett-titok” szituációjaként jellemeznék. Ugyanis ha a kilesett titok nem lenne pszeudo, vagyis igazán kilesett titok lenne, vagyis *B* tudta nélkül esne meg, akkor *B* nem szándékozhatná, hogy *H* ismerje föl hitkiváltó szándékát, hiszen az a hit, hogy valaki előtt eltitkoltan csinállok valamit, nem egyeztethető össze azzal a hittel, hogy az illető látja, hallja vagy hiszi, hogy éppen azt csinálom. Ezért hiába válna el a tartalommegadó és a kizáró aspektus, a helyzet nem eredményezhetne a grice-i analízis betűjének megfelelő helyzetet. Az episztemikus kizáró erő eltávolítására szükség van ahhoz, hogy a harmadik szándék realisztikus lehessen, a

pszeudo-kilesett-titkos jellegre viszont ahhoz van szükség hogy a második szándék realisztikus lehessen. A kizáró erejétől megfosztott bizonyíték azonban olyan episztemikus helyzetet eredményezne, amelyben *H*-nak minden oka meglenne arra, hogy *ne* higgyen vagy legalábbis erősen kételkedjen abban, hogy *p*. Ez viszont megfosztaná realitásától a harmadik szándékot, vagyis azt, hogy az első szándék felismerése hasson közre a hit kiváltásában azáltal, hogy indokot ad *H*-nak a *p* iránti hit felvételére.

Ezek tehát azok a különleges feltételek, amelyek együttesen ezt a furfangos ellenpéldát eredményezik. A grice-i analízis ezért valamilyen módosításra vagy bővítésre szorul. Diagnózisom a következő: a példa azáltal tud eleget tenni a grice-i analízis betűjének, hogy elválasztja egymástól a propozíció igazságához vezető következtetés kiindulópontjának (a bizonyítéknak) a tartalommegadó és az episztemikus kizáró funkcióját, miközben a tartalmát változatlanul hagyja. Ezt azonban csak a pszeudo-leleplezett-titok körülményeinek köszönhetően tudja megtenni. Csakhogy ezek a körülmények nem egyeztethetők össze egy NTJ-aktussal. Ezért a NTJ grice-i analízisét olyan irányban kell tökéletesíteni, hogy kizárja az egyenlőtlen episztemikus feltételek fennállását.

Ezt a lehetőséget egyébként maga Strawson is felveti, de részleteibe nem bocsátkozik bele. Strawson ugyanis három figyelemre méltó megjegyzést fűz saját példájához. (1) Az analízisba fel kell venni egy negyedik szándékot: azt, hogy *B* szándékozza, hogy *H* ismerje föl második szándékát.²⁵ (2) „Közelebb kerülnénk a kommunikációs helyzethez, ha a példát megváltoztatnánk [...] nemcsak az világos *H* és *B* számára, hogy *H* figyeli *B* ténykedését, hanem az is, hogy ez mindketőjük számára világos.”²⁶ (3) A genuin kommunikációban *B* összes releváns szándéka *beismerhető* kell, hogy legyen.²⁷

Az (1) javaslatnak komoly hiányossága az, hogy teljességgel tisztázatlan marad, mi is a pontos hozadéka vagy következménye az analízis újabb szándék behozatalával való szigorításának. Mit jelent

²⁵ I. m. 195. o.

²⁶ Uo.

²⁷ I. m. 198. o.

ugyanis az a körülmény, hogy *B*-nek a jelzett negyedik szándéka is van? Ha egyszerűen csak azt jelenti, hogy a példában leírt episztemikus feltételek azonosak maradnak, csak éppen *B* komplex mentális állapotát egy újabb elem behozatalával gazdagítjuk, akkor nem változik az égarda világon semmi: *B* ténykedését továbbra sem lesz okunk még csak kommunikációs kísérletnek sem tekinteni. — Ennek jobb megértése végett tegyünk egy rövid kitérőt.

Ha elhatározom, hogy reggel ötkor felkelek és be is állítom az órát ötre, de egész este sóváran gondolok arra, bárcsak tudtom nélkül elromlana éjszaka az óra, vagy kifogyna az elem, viselkedésem nem lesz irracionális attól, hogy ettől a vágytól nem tudok vagy (akár) nem is akarok szabadulni. A pusztá vágyakkal és a jámbor óhajokkal kapcsolatban nincs ilyen racionalitás-követelmény. Mit tartunk azonban egy olyan szándékról, amelynek megvalósítási feltételei nem állnak fenn, és a megvalósítás feltételeinek eme hiányát saját tudtommal én magam tartom fenn? Úgy vélem, ezt inkább nevezhetjük valamiféle zavaros lelkiállapotnak, semmint szándékozásnak. Ha tehát Strawson *B*-je ugyanazon episztemikus feltételek között ugyanazt teszi, és közben azt „szándékozza”, hogy *H* ismerje fel az ő második szándékát, akkor valójában ő maga tartja fenn saját tudtával azokat a feltételeket, amelyek megghiúsítják azt, hogy eme legutóbbi szándékából bármi is legyen. Ezért a negyedik szándék ötletét vagy el kell felejtetni, vagy úgy kell értelmezni, mint ami egyben megköveteli, hogy megteremtsük azokat a feltételeket is, amelyek között valóban szándéknak tekinthető. A negyedik szándék megvalósulásának feltételei úgy teremthetők meg, hogy lebontjuk az egyenlőtlen episztemikus feltételeket. Ez tulajdonképpen nem más, mint Strawson második megjegyzésének lényege. Vizsgáljuk meg most ezt a javaslatot egy példa segítségével.

(2) Őrizzünk meg Strawson példájából mindent, kivéve az episztemikus feltételek egyenlőtlenségét, és vizsgáljuk meg, mi történik. Tegyük föl, hogy *B* és *H* együtt vannak *B* fotólaboratóriumában, egymás mellett ülve kávéznak és diskurálnak, miközben *B* negatívokat nézeget, egyiket-másikat előhívja, másokból pozitívokat készít stb. Miközben, továbbra is egymás közvetlen látóterében, valami másról csevegnek, *B* egymásra vetít két felvételt, aminek eredményeképpen káprázatosan valóság-hű fénykép jön létre, amelyen *H* felesége túl bizalmas közelségben látható *H* munkahelyi főnökével. *B* azt akarja ezzel mondani *H*-

nak, hogy a felesége túl bizalmas közelségben volt *H* munkahelyi főnökével. *B* itt olyan hamis bizonyítékot állított elő, amelyről tudja, hogy *H* nem fogja bizonyító erejűnek tartani. A bizonyíték tartalma és episztemikus kizáró ereje ezért itt is elválík egymástól, de *H*-nak nincs alapja azt gondolni, hogy *B* egy „véletlenül talált” bizonyítékkal olyan helyzetbe akarta hozni, amelyben az episztemikus kizáró erő működésbe léphetne. Ezért *B*-nek kézenfekvő feltételeznie, hogy *H* valami más magyarázatot fog keresni (vagy spontán eszébe jut majd ilyen magyarázat) arra, hogy *B* ott a szeme előtt ezt a tárgyat állította elő. Ezért *B*-nek van esélye arra, hogy elérje, hogy *H* figyelme *pusztán a kép tartalmi aspektusa alapján* arra a szándékra terelődjön, amellyel *B* akkor, ott és az adott körülmények között előállíthatta a képet.

Ezzel egy teljesen kifogástalan NTJ-aktus áll előttünk, amelyben egy kizáró erejű bizonyítékot nyújtó tárgy tökéletes imitációja *B* és *H* számára kölcsönösen tudottan nem rendelkezik bizonyító erővel, ugyanakkor *B* ennek a tárgynak a tartalmi aspektusát aknázza ki abból a célból, hogy *H* egy lehetséges tényállásra asszociáljon. A harmadik szándékot Strawsonnál realizstikussá tevő különleges episztemikus háttérfeltétel (ti. hogy *B* tudja, hogy *H*-nak általános indokai vannak azt hinni, hogy *B* nem akarná elhíttetni vele *p*-t, ha *B* számára nem lenne világos, hogy *p* esete fennáll) hiánya vagy megléte érdemben nem befolyásolja a példa tanulságát: ha nincs, akkor átlagos NTJ-aktussal állunk szemben, mely nem hiteltelen annyira, hogy az első szándékot lehetetlenné tegye, ha van, akkor olyannal, amelynél az első szándék megvalósulása szinte garantált. A példa tanulsága pedig az, hogy a grice-i elemzés hiányossága a következő: betű szerint eleget lehet tenni az analízisban lefektetett feltételeknek egy olyan példával, amely az episztemikus feltételek egyenlőtlensége miatt összeegyeztethetetlen az analizandummal. — Akkor hát vizsgáljuk meg, miben is áll az episztemikus feltételek egyenlősége, vagy ahogy egyesek fogalmazznak: a NTJ-aktusok *per definitionem* nyílt volta.

(3) Strawson harmadik megjegyzése szerint a NTJ-aktusokat konstituáló szándékoknak *beismerhetőeknek* kell lenniük. Ez a követelmény intuitív vonzónak tűnik, mégis különösen hangzik, mert azt a kérdést juttatja eszünkbe, hogy vajon milyen értelemben lehetséges beismerhetetlen szándék? Ha valaki be *akar* ismerni egy szándékot, akkor egyszerűen fogja magát és beismeri. Vajon mi akadályozhatná

meg ebben? Strawson megjegyzése nyilván nem arra vonatkozik, hogy az illető ne legyen annyira berekedve, hogy egyetlen hang sem jön ki a torkán, vagy hogy ne álljon halálos fenyegetés alatt, mely visszatartja a szándék beismerésétől. Az egyetlen épkézláb értelmezésnek az tűnik, hogy tetszőleges szándék legyen *úgy beismerhető*, hogy beismerése *ne mondjon ellent az eredetileg szándékozott kommunikációs aktusban involvált többi szándéknak*

Strawson azt is mondja a beismerhető szándékról, hogy az zavarba ejtő, paradox valami, mert szükségképpen csak egymásba ágyazódó szándékok végtelen regresszusaként gondolható el, érvet azonban nem hoz fel emellett, miért is lenne ez így. Ha egy megnyilatkozás erős értelemben vett bizonyítékot nyújtana saját maga bármely tulajdonságának tényleges (nem csak látszólagos) meglétére, akkor azzal a tulajdonsággal kapcsolatban nem lenne szükség beismerésre. A megnyilatkozásoknak azonban nincsenek olyan tulajdonságai, amelyek valóságos voltában elvileg ne lehetne kételkedni. (Talán a megnyilatkozás fizikai megtörténte és vonásai képezhetnének ez alól kivételt, ám ezek is csak akkor, ha egyrészt *H* pontosan hallotta, ami elhangzott, illetve ha *B* nem tagadja le, hogy mondott valamit. Ha határozottan tagadja, olykor elbizonytalanodunk, hogy tényleg hallottunk-e valamit, vagy legalábbis hogy jól hallottuk-e, amit hallottunk.) Ha pl. figyelmeztetni akarok valakit az átázás veszélyeire és azt mondom neki: „Esik az eső”, az illető pedig pontos kommunikatív szándékom beismerését igényli, akkor azt fogom mondani neki, hogy figyelmeztetni akartam az esőben mászkálás lehetséges veszélyeire, vagyis explicitté teszem azt az illokúciós szándékot, amellyel a mondatot kimondtam. Ez a megnyilatkozásom új információt is tartalmaz meg elköteleződést is: elköteleződést emellett, hogy *valóban* az volt a szándékom. Amikor megmondom *H*-mnak, milyen illokúciós aktust szándékoztam végrehajtani (első szándék), akkor expliciten megmondtam az első szándék tartalmát, és impliciten beismertem (ha eddig nem volt nyilvánvaló), hogy az első szándék olyasmi volt, aminek a felismerését is szándékoztam, vagyis *megmutattam* a második szándékomat. A harmadik grice-i szándék helyzete kicsit más: ha valaki beismeri, hogy volt ilyen szándéka, azzal azt ismeri be – emellett kötelezi el magát –, hogy nem állt szándékában az első szándék felismerésén keresztül olyan hatást kiváltani, amelynek létrejöttét *H* nem tudja kontrollálni. Ezzel sem

csupán információt ad *B*, hanem el is kötelezi magát, amelletti ui., hogy nem kívánja kiaknázni eredeti aktusának esetleg *H* kontrollján nem átszűrve létrejött hatását (ha mégis megteszi, akkor megszegi az eredeti és az imént vállalt elköteleződést).

Vajon van-e ezeken túl olyan (esetleg rejtve maradt) információ, amelyet még mindig felszínre kell hozni? Véleményem szerint csak kétféle „információ” maradhatott – legalábbis elvben – rejtve: (1) az, hogy az iménti explikatív kijelentések nem voltak őszinték; (2) az, hogy a bevallottakkal ellentétben *B*-nek más szándékai is voltak. Ezek azonban olyan „további információk”, amelyeket *bármely* explicit vagy implicit *elköteleződésből hiányolhatunk*, ugyanis nincs olyan elköteleződés, amely egyben garanciát tudna nyújtani arra, hogy hamisítatlan, vagy arra, hogy nem állt mögötte más hatás kiváltásának szándéka. Ha pl. azt mondom „...és emögött nem volt más hatás kiváltásának szándéka”, emögött újfent lehet az expliciten bevallott hátsó szándékhiány keltette hit elfogadásán keresztül esetleg várható egyéb hatás kiváltásának szándékát gyanítani.²⁸ Ha tehát lenne olyan elköteleződés, amely egyben garanciát tudna nyújtani önmaga hitelességére, akkor pl. a hamis tanúzást nem kellene szankciókkal sújtani, hanem csak arról kellene gondoskodni, hogy a tanú *garanciát nyújtó módon kötelezze el magát* amelletti, hogy igazat mond. Ha *egyszándék-beismerést* (elköteleződést) további szándékbeismerésre (elköteleződésre) szorulóknak tekintünk, akkor minden *n*-ik beismert szándékot további, *n*+1-ik szándékbeismerésre szorulóknak fogunk tekinteni. Mivel azonban egyetlen elköteleződés sem lehet önmaga minden kétséget kizáró bizonyítéka (ez csak az elköteleződés okán tanúsított, elköteleződés szerinti viselkedés lehet),

²⁸ Egyes „intencionalista szemantikusok” még ennél is vadabb excesszusokra ragadtatják magukat. Ezzel kapcsolatban két igen szellemes megjegyzést találunk Kemmerlingnél és Blackburnnél. Vö. A. Kemmerling, „Utterer's Meaning Revisited”, a R. Warner és R. Grandy által szerkesztett *Philosophical Grounds of Rationality* c. kötetben, Clarendon, Oxford, 1986, 139. o.; S. Blackburn, *Spreading the Word*, Clarendon, Oxford, 1984, 116. o. Egyébként az irodalomjegyzékben az említett szerzőktől található művek kiemelkednek az egyébként is magas színvonalú Grice-szakirodalomból ötletgazdagságukkal és azzal, ahogyan a bonyolult formalisztikus megoldási kísérletektől távolságot tartva a problémák *mélyén* meghúzódó *fogalmi* összefüggéseket próbálják feltárni.

a beismerhető szándék végtelen regresszusként való felfogása elérhetetlen fantomot üldöz és józan eszünk tapasztalatával sincs összhangban.

Azonban ha elvetjük a beismerhető szándék végtelen regresszusként való felfogását, akkor hogyan jellemezhetjük a nyíltság vagy episztemikus egyenlőség feltételrendszerét?

A kölcsönös tudás (a továbbiakban „KT” fogalma S. Schiffer első nagyobb lélegzetű nyelvfilozófiai monográfiájából²⁹ indult hódító útjára. A bevezetését indokló megfontolások nem másból indultak ki, mint Strawson imént tárgyalt ellenpéldájából. Schiffer először egy újabb ellenpélda segítségével rámutatott arra, hogy az analízis a negyedik szándék bevezetésével sem nyújt elégséges feltételeket. Erre egy ötödik szándékot vezetett be, majd újabb ellenpéldával nyomban romba is döntötte az ezzel kapcsolatos reményeket, és így tovább az n -ik és az $n+1$ -ik szándékig... Végül levonta a konklúziót, hogy végtelen regresszus indult be. Ennek a (szerinte elkerülhetetlen) helyzetnek a megoldására vezette be a KT fogalmát, azt a diagnózist állítva fel, hogy a regresszus azért indult be, mert az ellenpéldák Strawson példájával kezdődő sorában mindig volt a kommunikációs helyzetnek legalább egy olyan eleme, amelyet B és H nem tudtak kölcsönösen. Megoldási javaslata úgy szólt, hogy az igazi, hamisítatlan NTJ-aktusban B azt szándékozza, hogy ϕ és H kölcsönösen tudják, hogy B cselekvése bizonyíték (legyen) H számára arra, hogy ... és itt következett a Schiffer további megfontolásai alapján néhány ponton módosított grice-i analízis. Ezt a javaslatot szeretném most egy-két részletében megvizsgálni.

Schiffer a következő egyszerű szituációval illusztrálva vezeti be a KT fogalmát: A és B egy asztal két oldalán ülnek egymással szemben, köztük az asztalon egy égő gyertya áll. Ebben a helyzetben igazak lesznek a következő állítások:

A tudja, hogy egy gyertya van előtte.

A tudja, hogy B tudja, hogy egy gyertya van előtte.

A tudja, hogy B tudja, hogy A tudja, hogy egy gyertya van előtte.

²⁹ Schiffer, Stephen S., *Meaning*, Clarendon, Oxford, 1972.

A tudja, hogy *B* tudja, hogy *A* tudja, hogy *B* tudja, hogy egy gyertya van előtte.
...és így tovább.³⁰

Az *A* és *B* neveinek felcserélésével kapott végtelen állítássorozat pedig igaz lesz *B*-re. Véleményem szerint az első proposíciót mind *A*, mind *B* olyan erős értelemben tudják igaznak, amilyen erős értelemben a másodiktól kezdett összes proposíció igazságát *nem*. Erre már a TJ-sel foglalkozó részben is utaltam. Maga Schiffer is bizonytalan ezen a ponton, mivel később a KT minden előfordulása után zárójelben odateszi, hogy „(hit)”, ám az ebben rejlő problémára nem reflektál.

Mindenesetre Schiffer azt mondja: a KT-t alkotó proposíciók eme regresszusa ártalmatlan, nem képez egyenlőtlen episztemikus feltételrendszert. Szerinte a grice-i analízist úgy kell módosítani, hogy eleget tegyen a KT feltételeinek. A NTJ analízisa ezért Schiffer szerint a következőképpen alakul:

B végrehajtja *x*-et azzal a szándékkal, hogy *x* végrehajtásával egy olyan (általa olyannak szánt) *E* tényállást valósítson meg, amelynek fennállása elégséges ahhoz, hogy *B* és *H* kölcsönösen tudják (vagy higgyék), hogy *E* fennáll és hogy *E* konkluzív (nagyon jó vagy jó) bizonyíték arra, hogy *B* azzal az elsődleges szándékkal hajtotta végre *x*-t, hogy

(1) *H*-ban azt a hitet váltsa ki, hogy *p*,

és azzal a szándékkal, hogy

(2) (1) legalább részben *H* azon hite által teljesüljön, hogy *x* egy bizonyos *R* módon viszonyul *p* hithez, valamint azzal a szándékkal, hogy

(3) megvalósítsa *E*-t.³¹

Ebből a javaslatból három kulcsfogalmat fogok vizsgálni: (α) *B* szándékozza, hogy közle és *H* között KT legyen valami; nevezetesen az, hogy (β) *B* szándékozza, hogy cselekvésével bizonyítékot szolgáltatson *H* számára valamire; nevezetesen arra, hogy (γ) *B* szándékozza, hogy *H*-ban kiváltódjon egy bizonyos hit legalább részben *H* azon hite által, hogy *B* cselekvése egy meghatározott módon viszonyul *p* hit tartal-

³⁰ l. m. 31–41. o.

³¹ l. m. 63. o.

mához. Az egymásba ágyazódó szándékok a következő módon függnek össze: (γ) sikerének előfeltétele, hogy (β) sikerüljön, (β) sikerének pedig előfeltétele, hogy (α) sikerüljön. Kezdjük ezért (α)-val.

Milyen értelemben lehet „szándékozni, hogy köztem és másvalaki között KT legyen valami”? Gilbert Harman megjegyzi, hogy amit *B* szándékoz, az mindenekelőtt is egy csupán *lehetséges* tényállás, mely esetleg nem valósul meg.³² Vajon garantálhatja-e bármely szándék tartalmának megvalósulását az, hogy valaki azzal a szándékkal végrehajt egy cselekvést? Nézzünk egy példát, amelyben a KT feltételei amennyire csak lehetséges fennállnak.

Tegyük föl, hogy valamikor egy angol színházi előadáson ültem. A *Hamletet* játszották, Lawrence Olivier-vel a főszerepben. Mellettem egy színikritikus ismerősöm ült, akiről az volt a véleményem, hogy elviselhetetlen sznob. Finomkodó allűrjei annyira bosszantottak, hogy gonosz csínyre ragadtattam magam. Vettem egy jó zörgős celofánzacskóban kapható cukorkát, hogy amikor Sir Olivier a „To be or not to be...” kezdetű monológot mondja (vagyis egy olyan pillanatban, amikor a szavakat leszámítva a színpadon is, a nézőtérben is teljes csend uralkodik), harsogó zajjal elővegyem, kivegyek belőle egy cukorkát és megzavarjam ismerősöm műélvezetét. És mi történt? Legnagyobb bosszúságomra nem hallotta meg a zörgést. Annyira el volt merülve Olivier puritán brit akcentusának és a szöveg mondanivalójának az élvezetében, hogy nem hallotta meg az adott körülmények között durva zajt, mely hallószervétől harminc centiméter távolságra harsant fel. Egyszerűen csak annyit szándékoztam, hogy hallja meg az általam kibocsátott zörejt, és hallja vagy lássa meg azt is, hogy én csinálom, tudja meg, hogy tudom, hogy tudja, hogy csinálom stb.³³ és még ez is meghiúsult. Akkor hát mit jelenthet az, hogy „szándékozom, hogy valamely cselekvésem valamely vonása KT legyen”? Véleményem szerint mindenekelőtt is csak *ennyit* jelenthet: „szándékozom, hogy valamely cselekvésem valamely vonása kölcsönösen hitt legyen”, ez utóbbi pedig csak *annyit*, hogy olyan körülmények között hajtom végre

³² Harman, Gilbert, „Review of ‘Meaning’, Stephen S. Schiffer”, *The Journal of Philosophy* 70, 7 (1974), 226.o.

³³ Vö. a (20) – (22) példákkal, fentebb.

a cselekvést, amelyekről hiszem, hogy oly módon viszonyulnak cselekvésemnek a kívánt hatás szempontjából releváns vonásához, hogy beindítják a kölcsönös hit (KH) ártalmatlan regresszusát. Ebben a hitemben azonban tévedhetek, hiszen megtörténhet – mint a példában –, hogy bár a tervem általánosságban megalapozott, a konkrét esetben történik vagy fennáll valami, ami a várt hatást mégis megghiúsítja. Vagyis a kifejezés értelme csak annyi lehet, hogy szándékozom végrehajtani egy cselekvést olyan hit alapján, hogy olyan, a kívánt hatás szempontjából releváns episztemikus körülmények állnak fenn, amilyeneket (20)–(28)-ban tárgyaltam. – És most lássuk (β)-t.

Itt először is azt kell tudatosítanunk, hogy a szövegnek eltérő olvasatot kell tulajdonítanunk aszerint, hogy a benne szereplő „bizonyíték” kifejezést milyen értelemben vesszük. Ezen a ponton az angol eredetihez kell visszanyúlnunk. Az „evidence” szóval kapcsolatban a modern angol nyelv mértékadó értelmező szótárai³⁴ két értelmet különböztetnek meg. A szó gyengébbik értelmét olyan magyar kifejezésekkel lehet visszaadni, mint „valamire utaló jel”, „jelzés”, „valamire utaló nyom”, „valaminek a megnyilvánulása”, „külső jel”, „az érzékszervek számára nyilvánvaló valami” stb. Az erősebb értelemben főleg „tények”-ről, és „adatok”-ról beszélnek, példaként fényképeket és iratokat hozva fel, melyek az erős értelemben bizonyítékot (*proof*) nyújtanak valamire vagy indokot adnak bizonyos hitre, vagy egyetértésre, valamilyen következtetés levonására. Magának a „proof”-nak a meghatározása pedig úgy szól, hogy az nem más, mint valaminek tényként való megállapításához elégséges bizonyíték (*evidence*). Tehát az „evidence” szó egy erősebb értelemben a tényként való megállapításhoz elégséges bizonyítékot is jelent. (Hasonló jelentéselemeket sorolnak föl akkor is, amikor külön jelzik a szó jogi kontextusban való használatát.) Kezdjük tehát Schiffer analizásának elemzését azzal, hogy a „bizonyíték”-ot az erősebb értelemben vesszük.

Mit jelent – mit jelenthet – ebben az értelemben „szándékozni bizonyítékot nyújtani valakinek”? Ha az erős értelemben vett bizonyíték nyújtására irányuló szándék megvalósul, akkor a szóban forgó

³⁴ Vagyis angol anyanyelvűek számára is mértékadónak tekintett szótárak, mint pl. az Oxford English Dictionary vagy a Webster’s.

egyennek bizonyítéka lesz valamire. Ha valakinek bizonyítéka lett valamire, akkor az illető olyan episztemikus kapcsolatba léphet a bizonyítékkal, amelynek megvan a maga normatív, kényszerítő ereje: az illető vagy eleve elutasítja a bizonyítékot – ekkor nem racionálisan válaszol az új helyzetre –, vagy meggyőződik arról, hogy a bizonyíték valódi-e, és ekkor racionálisan viselkedik. Ha a bizonyíték valódi és az illetőnek sikerül ezt belátnia, akkor elhiszi azt, amit a bizonyíték bizonyít; ha az derül ki, hogy nem valódi, akkor nem hiszi el. Utóbbi két esetben szintén racionálisan viselkedik. A bizonyíték „önmagában megáll”, abban az értelemben, hogy episztemikus hatásmechanizmusa független bárkinek attól a szándékától, hogy bárkinek ilyen bizonyítéka legyen. A „szándékozni bizonyítékot nyújtani” ebben az értelemben alkalmazhatatlan a NTJ-re. Emellett szólnak Grice fogalmi érvei, melyek szerint a szándéktól független bizonyíték nem egyeztethető össze a NTJ-sel, valamint – szemléletesebben – a következő példa, mely puritán egyszerűséggel demonstrálja, hogy egy NTJ-aktus nem képes erős értelemben vett bizonyítékot nyújtani a benne szándékozott tartalom illetve attitűd mibenlétére.³⁵ A példa a következő.

Tegyük föl, hogy *B* és *H* kötetlenül beszélgetnek egy *B* lakásában rendezett házibulin. *B* rábök a mellettük álló antik ruhásszekrényre és azt mondja:

(34) Embertelenül nehéz.

B szándékozza, hogy *KH* legyen közte és *H* között, hogy (34) bizonyítja, hogy azt akarja mondani, hogy a szekrény embertelenül, azaz *nagyon-nagyon* nehéz. *B* azonban nem tudja, hogy *H* rettenetesen hiú a fizikai erejére, és *B* megjegyzését arra irányuló felszólításként fogja érteni, hogy bizonyítsa be, hogy ő meg tudja emelni. Ez kiderül abból, hogy *H* azt mondja erre:

(35) Számomra nem!!

s már veti is le a zakóját, hogy bizonyítson.

³⁵ Ugyanakkor egy NTJ-aktus természetesen nyújthat az erős értelemben vett bizonyítékot is valami olyasmire, ami *B* szándékaitól független. Ennek lehetőségét vetettem föl az első részben, a NTJ-aktusokból levonható TJ-következtetések kapcsán.

B szándékozta, hogy cselekvése azt a KH-t hozza létre, hogy bizonyíték arra, hogy *B* hogyan is érti cselekvését. Valahol azonban hiba csúszott a dolgok menetébe. A példa egyszerűen demonstrálja azt, amit józan pillanatainkban mindig is tudtunk: semmilyen szándékkal végrehajtott cselekvés nem tudja *garantálni* azt, hogy egy másik ember elméjében pontosan egy bizonyos mentális állapot vagy mentális állapotok pontosan meghatározott együttese lépjen föl. De mit is tehet a házigazda, ha nem mindegy neki, hogy félreértették? Például azt mondhatja:

(36) Nem így értettem!

Vagy:

(37) Egyszerűen csak megjegyeztem,
vagy sok más lehetőség közül valami mást mond vagy tesz (mondjuk szemöldöke összevonásával rosszallását fejezi ki). Vagyis magyarázó, korrektív NTJ-aktust hajt végre. Ebből három tanulságot vonhatunk le.

(1) Nem úgy kezeli az eredeti NTJ-aktust, mint ami más episztemikus alternatívákat kizáró erejű bizonyítékkal szolgál. Ha úgy kezelné, akkor a kimondott mondat objektív, szándéktól független tulajdonságaira hívná föl *H* figyelmét, remélve, hogy ez önmagában kiváltja a helyes kognitív választ. Ha hinné, hogy előző aktusának bármely vonása erős bizonyíték, akkor nem saját produktumán próbálna javítani, hanem *H* kognitív reakcióját próbálná „a helyes sínre terelni”, hogy a megfelelő módon reagáljon az *objektív* bizonyítéokra. További következményként értelmetlenné válna az a jelenség, amikor valaki – őszintén – elismeri, hogy rosszul fejezte ki magát. Egy ilyen elismeréssel mintegy „töröljük” az előző aktust. Az erős értelemben vett bizonyítékkal kapcsolatban ez a magatartás értelmetlen lenne.

(2) Amennyiben a jelzett módon válaszol, abban az *mutatkozik meg*, hogy *elkötelezett* amellett, hogy eredeti NTJ-aktusának szándékozott hatását létrehozza. Jó okunk van azt hinni, hogy a NTJ-aktusokban definíciószerűen benne rejlik egy gyengébb és egy erősebb elköteleződés: például „[E]gy állítással a beszélő *gyengén* elkötelezi magát amellett, hogy a hallgató...higgye el az állítás propozicionális tartalmát. Ugyanakkor a beszélő nem kötelezi el magát a hallgató ugyanezen hitének létrehozása mellett abban az *erős* értelemben, hogy – [...] a vállalt elköteleződés iránti következetesség érdekében – további

eszközökkel kellene próbálnia létrehozni a hallgatóban ezt a hitet...³⁶ Egy állítással egy *B* ennél *erősebb* értelemben kötelezi el magát amellet, hogy *H*-jával megértesse, mit akart állítani, vagyis annak elérése mellett, amit Searle „illokúciós hatás”-nak nevez.³⁷

B-nek a félreértésre adott válaszából az derül ki, hogy az alapvető fogalom itt az elköteleződés. Ez korántsem merész állítás manapság, amikor a cselekvésfilozófiai szakirodalomban magától értetődő tényként kezelik azt, hogy a szándék, a szándékozás a valamilyen cél melletti elköteleződés legelemibb, végső megjelenési formája. Úgy is lehetne mondani: akármilyen értelemben beszéljünk is bizonyítékról NTJ-aktusok összefüggésében, ez a bizonyíték csak az *elköteleződés* attitűdjének *hatókörén belül* értelmezhető. Ezért ez a bizonyíték csak a gyenge értelemben vett bizonyíték, vagyis „arra utaló jel”, „jelzés” stb. lehet. *B* elköteleződésével ugyanis összeegyeztethető az a hit, hogy cselekvésének van egy olyan tulajdonsága, amely valamilyen értelemben „jelzi” a szándékozott hatás mibenlétét, „arra utal”, „emlékeztet”, „arra való asszociációt tesz lehetővé”. Ez viszont magától értetődő dolog: hétköznapi kommunikációnk során gyakran hisszük azt, hogy amit mondunk vagy csinálunk, az rendelkezik olyan tulajdonsággal, amely segíti szándékunk megvalósulását. Normális esetekben minden szándékunkhoz hozzátartozik valamilyen, a megvalósulás mikéntjével

³⁶ Vö. Bánki Dezső, „Grice és Davidson jelentésemélete: hasonlóságok és különbségek”, a Boros János által szerkesztett *Igazság és kommunikáció* c. kötetben, Brambauer, Pécs, 2004, 47–48. o.

³⁷ Vö. J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969, 47 sk. o. Az erős és a gyenge elköteleződésnek a *H* részéről normál esetben fennálló erős és gyenge *elvárások* (ill. gyakran tulajdonítások) felelnek meg. Ha állítanak nekünk valamit, akkor egy idő után furcsálljuk, ha mindenáron meg akarnak győzni, azt azonban elfogadhatónak tartjuk – gyakran el is várjuk –, hogy szükség esetén bizonyítékkal vagy indokkal szolgáljanak a propozíció igazsága mellett. Azt pedig kifejezetten furcsálljuk, ha valaki egyáltalán nem törődik azzal, hogy *jól értettük-e*. — Mindezt természetesen nem tekintem a téma érdemi megtárgyalásának. Ezzel kapcsolatban érdekes S. Blackburn, i. m. IV. fejezet, továbbá H. P. Grice, „Retrospective Epilogue”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, 351–352. o..

kapcsolatos körülményekre vonatkozó hit.³⁸ Megjegyzendő továbbá – a fenti gondolatmenet folytatásaként –, hogy amikor elismerjük, hogy rosszul fejeztük ki magunkat, akkor nem azt állítjuk, hogy előző produktumunknak az eredetileg vélt objektív sajátossága helyett valójában egy másik, de azért töretlenül objektív sajátossága van, hanem (kiiktathatatlanul szubjektív jelleggel) visszavonjuk az előző aktus *H* által helyesen felismert, de általunk most már nem szándékozottnak elismert tartalma iránti elköteleződésünket és egyben egy másik (vagy módosított) tartalom iránt kötelezzük el magunkat. Elhatárolódunk az előzőtől és felelősséget vállalunk az újabbért.

(3) *B* az említett magyarázó, korrektív NTJ-aktusok meglételekor sem számít arra, hogy ezek bármelyike az erős értelemben bizonyíték lesz arra, mit akart mondani. Ugyanis a további NTJ-aktusokkal is bármikor megtörténhet ugyanaz, ami a legelsővel megtörtént. Másrészt ha az előzővel kapcsolatban alaptalannak bizonyult az a hit, hogy erős bizonyítékot nyújt, akkor honnan veheti *B* azt a hitet, hogy majd a következő erős bizonyíték lesz?

Egy NTJ-aktusnak nincs olyan episztemikus tulajdonsága, amely ki tudna zárni a szándékozottól eltérő tartalom és a szándékozottól eltérő attitűd mellett szóló episztemikus indokokat. Ha *B* produkciója valóban az erős értelemben vett bizonyítékot tudna nyújtani, akkor három dolog mellett kellene tudnia szándéktól független bizonyítékot nyújtani: (1) egy bizonyos szándékozott tartalom, nem bármely másik mellett; (2) egy bizonyos attitűd a tartalom iránt és nem bármely másik mellett; (3) és amellet, hogy *B* valóban szándékozta akár a feltételezetten helyesen azonosított tartalmat, akár a feltételezetten helyesen azonosított attitűdöt, akár a feltételezetten helyesen azonosított mindkettőt.

A gyenge értelemben vett, *prima facie* bizonyíték fogalma viszont – éppen nem kizáró jellege folytán – alkalmazható a NTJ-aktusokra. A gyenge értelemben vett bizonyítéknak nincs episztemikus kizáró ereje, ugyanakkor hétköznapi kommunikatív tapasztalatunk messzemenően alátámasztja azt az intuíciót, hogy amikor kommunikálni akarunk,

³⁸ Vö. M. H. Robins, „Intention and Control”, *American Philosophical Quarterly* 84 (1986), 41–56. o. és A. R. Mele és P. Moser, „Intentional Action”, *Nous* 28 (1994), 39–68. o.

valami olyasmit próbálunk tenni vagy mondani, amiről azt hisszük, hogy *valamilyen* asszociatív kapcsolatban van szándékolt közlendőnk tartalmával. Hasonlóképpen, amikor mondjuk hazaérünk és a lépcsőfordulóban azt látjuk, hogy az ajtónk résnyire nyitva van, ezt felfoghatjuk úgy, mint bizonyítékot arra, hogy betörték a lakásunkba. A bizonyíték azonban episztemikusan nem erős – és ezt tudhatjuk is –, mert lehet, hogy csak egyik családtagunk átugrott a szomszédba megkérdezni valamit és úgy ítélte meg, hogy ennyi időre nem érdemes becsukni az ajtót. Ha közelebb érve azt látjuk, hogy se az ajtón, se a záron nincsenek fessegetésnyomok, vagy az ajtón át valamelyik családtag kedvenc lemeze szól, akkor már nem is találjuk olyan kényszerítő erejűnek a betörés melletti „bizonyítékot” (ha egyáltalán kezdetben annak gondoltuk). Ugyanakkor kétségtelen, hogy a résnyire nyitott ajtó asszociatív kapcsolatban van az említett feltételezések bármelyikével, illetve további lehetséges tények feltételezésével is.

Ami (γ)-t illeti, ez nem mond egyebet, mint amit már a gyenge bizonyíték kapcsán megállapítottunk: *B* hiszi, hogy az általa végrehajtott cselekvés és a közölni szándékozott tartalom és attitűd között valamiféle viszony van, hogy *H* is hiszi, hogy ez a viszony fennáll, és hogy *B* szándéka azon a hiten alapul, hogy *H* eme viszonyra vonatkozó hite közre tud hatni szándéka megvalósításában. Ezek után a schifferi analízis a következő képet mutatja:

B hiszi, hogy közte és *H* között a KH olyan feltételei állnak fenn, amelyek lehetővé teszik következő szándékai megvalósulását: (sz_1) *H*-ban azt a hitet váltsa ki, hogy *p*; (sz_2) ezt a szándékát legalább részben *H* azon hite alapján valósítsa meg, hogy *B* cselekvése egy bizonyos módon viszonyul *p* hithez.

(sz_3) – hogy *B* megvalósítsa a KH feltételeit – a fentiek értelmében elesik, mert a KH feltételeinek megvalósulását nem lehet szándékozni: azok szándékainktól függetlenül vagy fennállnak, vagy nem. Az, hogy odaintünk valakinek, de az nem látja meg mozdulatunkat és mi erre jó hangosan odakiáltunk, nem a KH feltételeinek sikeres szándékozása, hanem a KH másfajta feltételrendszerének (kölcsonös látás helyett kölcsonös hallás) kiaknázására tett kísérlet, mely egyébként szintén cserbenhagyhat bennünket adott esetben. Az, hogy ezek a feltételrendszerek többnyire nem hagynak bennünket cserben, nem jelenti azt, hogy

tetszőleges elemükről azt mondhatjuk: *tudjuk*, hogy fennáll. Ezért Schiffer új analizánsa csupán ennyit mond:

B hiszi, hogy közte és *H* között a *KH* olyan feltételei állnak fenn, amelyek lehetővé teszik, hogy egy bizonyos hitet váltson ki *H*-ban egy olyan cselekvéssel, mely olyan (*H* által felismerhető) módon viszonyul *p* hithez, hogy abból *H* várhatólag asszociálhat *p* tartalomra és elhiheti azt.

Ezzel a leírással azonban teljesen összeegyeztethető akár az is, hogy *H* magatehetetlenül asszociáljon a cselekvésből egy hittartalomra és magatehetetlenül magáévá tegye azt. Ez pedig azt jelenti, hogy ez már egy egészen más elmélet, mely alig hasonlít Grice-éra. Vegyük észre ugyanis, hogy már rég nincs szó arról a grice-i elgondolásról, hogy az első szándék felismerése (vagyis a második megvalósulása) indokot adjon az elfogadásra felkínált tartalom elfogadására. Ez természetesen csak annyit bizonyít, hogy Schiffer elmélete más, mint Grice-é, azt nem, hogy ezáltal már csak rosszabb is lehet. Hogy a két elmélet ezen a ponton mutatkozó eltérő tézisei közül melyik mellett szólnak jobb érvek, annak tárgyalása újfent nem fér bele tanulmányom kereteibe. Most azonban nem is ennek a kérdésnek a vizsgálata során jutottunk erre a pontra, ahol vagyunk, hanem azt a kérdést vizsgáltuk, hogy helyes volt-e Schiffer diagnózisa, miszerint a strawsoni ellenpélda megoldása a szándékozott *KT* fogalmában rejlik. Erre a kérdésre pedig az elmondottak alapján azt válaszolom, hogy a schifferi *KT*-fogalom nem alkalmas arra, hogy az egyenlőtlen episztemikus feltételrendszerből fakadó strawsoni problémát megoldja. Ezért most vissza is térek eredeti kérdésemhez: miben áll az episztemikus feltételek egyenlősége? A kérdés ugyanis továbbra is nyitott.

Miután a kölcsönös „tudás” fogalma így leszerepelt, Strawson követelményét – hogy ti. nemcsak az világos *H* és *B* számára, hogy *H* figyeli *B* ténykedését, hanem az is, hogy ez mindkettőjük számára világos – nem értelmezhetjük *tudásként*, hanem csak *hitként*. De még kölcsönös hitre sincs szükség rögtön *B* első próbálkozásánál. Elég a következő is: *B* hiszi, hogy közte és *H* között egyenlő episztemikus feltételek állnak fenn. Ez a feltétel tulajdonképpen nem más, mint a bizonyos szándékait megvalósítani igyekvő *B* azon hiteinek egyike, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a szó teljes értelmében (racionálisan) szándékozhasssa a kívánt hatás elérését. *B* általa *realisztikusnak* hitt

szándéka ugyanis indokot ad *B*-nek arra, hogy ha megnyilatkozása megtétele után a reakciókból az tűnik ki számára, hogy szándéka nem elérhető (pl. egy süket embernek próbálta elmagyarázni a hipotetikus és a kategorikus imperatívusz különbségét, vagy olyan valakinek, aki elzárkózik ez elől), akkor felhagyjon a próbálkozással, illetve arra, hogy ha a reakciókból az tűnik ki, hogy elháríthatónak tűnő akadályok állnak a szándékozott értelemben való megértés útjában, akkor alternatív megfogalmazásokkal, más stratégiával (pl. udvarias összetett mondatok helyett tömondatokkal, vagy „in medias res” helyett „Ádámtól, Évától kezdve”) vagy más közeggel (pl. beszéd helyett mutogatással) próbálkozzon (vagy a vaknak és süketnek bizonyuló embert ne még pontosabb rajzok vagy még hangosabb szóbeli közlések segítségével próbálja eljuttatni a buszmegállóba, hanem fogja meg a könyökét és úgy irányítsa). Ahogyan észleleti illúzióinkat csak más észleletek elfogadása alapján tudjuk kijavítani, ugyanúgy a KH-szerzés alaptalanul adotttnak gondolt feltételrendszere helyett csak a KH-szerzés másmilyen feltételrendszerére támaszkodva tudunk korrigálni szándékaink megvalósítása céljából (ugyanis végső soron ezek a feltételrendszerek is észlelésre vannak utalva).

A NTJ grice-i elmélete az itt tárgyaltakon kívül rengeteg további problémát vet föl, amelyekkel itt nem foglalkoztam. Ahelyett hogy ezeket felsorolnám vagy általános megjegyzésekkel (de érvek nélkül) jelezném állásfoglalásaimat, Strawson ellenpéldájával kapcsolatban szeretnék jelezni még egy ellenvetést, amelynek messzire vezető következményei lehetnek a NTJ egész grice-i elmélete számára. Strawson példájában a harmadik grice-i szándék azáltal válik realisztikussá, hogy „*B* tudja, hogy *H*-nak általános indokai vannak azt hinni, hogy *B* nem akarná, hogy *H* azt higgye, hogy *p*, ha nem tudná, hogy *p* igaz”. A kérdés az: honnan vehetett *H* egy ilyen meggyőződést? Kézenfekvő azt válaszolni, hogy az esetet megelőzően *B* számos ízben intézett hozzá információközlő NTJ-aktusokat és *H* minden esetben úgy találta, hogy *B* igazat mondott, illetve hogy *B* mindig kényszerűen ügylett arra, hogy ne mondjon olyasmit, aminek igazságát nem tudja. Ha ezt a választ adjuk, akkor a strawsoni analízis burkolt utalást tartalmaz NTJ-aktusokra, azok megértésére és elfogadására és ezzel tulajdonképpen a NTJ analízisébe becsempészi a NTJ fogalmát, vagyis a körkörösség bűnébe esik. Ha ahhoz a (kissé *ad hoc*-nak tetsző) kibúvóhoz

folymodunk, hogy kikötjük, hogy *H* kizárólag *B* olyan viselkedéséből tudta meg, hogy *B* ennyire megbízható, amely viselkedés nem tartalmazott NTJ-aktusokat, akkor újabb nehézséggel kell szembenéznünk. Meggyőzően ki kell mutatnunk, hogy ilyen tartalmú tudás – tehát hangsúlyosan nemcsak hit, hanem tudás – olyan interperszonális tapasztalatból is meríthető, amelyben nem fordult elő, hogy a szubjektum találkozott NTJ-aktusokkal és megértette azokat. Ez annak tisztázására kényszerít, hogy a hittől megkülönböztethető tudás fogalma alkalmazható-e olyan viselkedésre, amely nem foglal magában NTJ-aktusokat.³⁹

Irodalom

- Bánki Dezső, „Grice és Davidson jelentéelmélete: affinitások vagy különbségek”, a Boros János által szerkesztett *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról* c. kötetben, Brambauer, Pécs, 2004. 41–48. o.
- Black, Max, „Meaning and Intention: An Examination of Grice’s Views”, *New Literary History*, 4 (1972–73), 257–279. o.
- Blackburn, Simon, *Spreading the Word*, Clarendon, Oxford, 1984.
- Davidson, Donald, „Actions, Reasons and Causes”, a szerző *Essays on Actions and Events* c. kötetében, Clarendon, Oxford, 1988 3–20. o.
- Dummett, Michael, „Truth”, a szerző *Truth and other Enigmas*, c. kötetében, Duckworth, London, 1973, 1–24. o.
- Frege, Gottlob, „Über Sinn und Bedeutung”, a G. Patzig által szerkesztett *Funktion, Begriff, Bedeutung* c. kötetben, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 41–65. o. (Eredeti megjelenés: 1892) Magyarul: „Jelentés és jelöllet” (ford. Máté András), a Máté András által szerkesztett *Logikai vizsgálódások* c. kötetben, Osiris Budapest, 2002.
- Grice, Herbert Paul, „Meaning”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989,

³⁹ A tanulmány utolsó előtti változatához fűzött részletes kritikai megjegyzéseiért köszönettel tartozom Tózsér Jánosnak.

- 213–223. o. Első megjelenés: *Philosophical Review* 66 (1957), 377–88. o. Magyarul: „Jelentés” (ford. Terestyéni Tamás), a Pléh Csaba, Síklaki István és Terestyéni Tamás által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2001, 188–197. o.
- Grice, H. P., „The Causal Theory of Perception”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 35 (1961), 121–52. o. Magyarul (rövidítve): „Az észlelés oksági elmélete” (ford. Farkas Katalin), a Forrai Gábor által szerkesztett *Mikor igazolt egy hit?* c. kötetben, Budapest, Osiris, 2002, 135–143. o.
- Grice, H. P., „Utterer’s Meaning and Intentions”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, 86–116. o.
- Grice, H. P., „Utterer’s Meaning, Sentence Meaning and Word Meaning”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, 117–136. o.
- Grice, H. P., „Meaning Revisited”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, 283–303. o.
- Grice, H. P., „Retrospective Epilogue” a szerző *Studies in the Way of Words*, c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, 333–386. o.
- Grice, H. P., „The Logic of Conversation”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989. Magyarul: „A társalgás logikája” (ford. Pléh Csaba), a Pléh Csaba, Síklaki István és Terestyéni Tamás által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2001. 213–227. o.
- Grice, H. P., „Some Remarks about the Senses”, a szerző *Studies in the Way of Words* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, 248–268. o.
- Grice, H. P., „Method in Philosophical Psychology (From the Banal to the Bizarre)”, a szerző *The Conception of Value* c. kötetében, Clarendon, Oxford, 1991, 121–162. o.
- Harman, Gilbert, „Review of ‘Meaning’, Stephen S. Schiffer”, *The Journal of Philosophy*, 70, 7 (1974), 224–229. o.

- Kemmerling, Andreas, „Was Grice mit ‘meinen’ meint“, a Günther Grewendorf által szerkesztett *Sprechakttheorie und Semantik* c. kötetben, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, 67–118. o.
- Kemmerling, Andreas, „Utterer’s Meaning Revisited“, a Richard Warner és Richard Grandy által szerkesztett *Philosophical Grounds of Rationality* c. kötetben, Clarendon, Oxford, 1986, 131–156. o.
- Lewis, David, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
- Mele, Alfred R., Moser, P., „Intentional Action“, *Nous* 28 (1994), 39–68. o.
- Robins, Michael H., „Intention and Control“, *American Philosophical Quarterly*, 84 (1986), 41–56. o.
- Schiffer, Stephen S., *Meaning*, Clarendon, Oxford, 1972.
- Searle, John Ronald, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969.
- Strawson, Peter Frederick, „Intention and Convention in Speech Acts“, a szerző *Logico- Linguistic Papers* c. kötetében, Methuen, London, 1971, 149–169. o. Magyarul: „Intenció és konvenció a beszédaktusokban” (ford. Terestyéni Tamás), a Pléh Csaba, Síklaki István és Terestyéni Tamás által szerkesztett *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2001, 198–212. o.

Abstract

Originally introduced by H. P. Grice in the 1950s, the distinction between natural and non-natural meaning, and the latter concept especially, loomed large in philosophical discussions in the 1960s and 1970s. In this paper I propose to revisit the distinction from a detached stance which is neutral between the positions once emphatically espoused for and against the Gricean idea, arguing, among others, that Grice’s work on

non-natural meaning rests on a set of underlying conceptual distinctions between modes of information acquisition.

I discuss also the question of the sufficiency or insufficiency of Grice’s analyses, taking up again the issues raised famously by P. F. Strawson in a now classic counterexample and the ramifications involved in a solution to Strawson’s riddles proposed by S. Schiffer.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES

DEPARTMENT OF CHEMISTRY

CHICAGO, ILLINOIS

1954

RECEIVED

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

1954

BRENTANO ÉS A KETTŐS TÁRGYISÁG ELMÉLETE

Pozitivistá motívumok Brentano, Freud és Masaryk lélekfelfogásában

ÁRON LÁSZLÓ

Brentanót a pszichológia- és filozófiatörténet a modern értelemben vett intencionalitáselmélet megteremtőjeként tartja számon. A következőkben az osztrák filozófus ismeretelméletének egy másik pontját érintjük majd, nevezetesen az érzékelés tárgyainak kettős szerkezetére vonatkozó brentanói elgondolást, mely az intencionalitás kategóriájához inkább csak áttételesen kapcsolódik, mégsem tekinthető – mint majd látni fogjuk – az elmélet csupán járulékos elemének¹.

Szokás továbbá Brentanót ama sajátosságosan osztrák filozófia megteremtőjének is tartani, mely filozófia a német filozófiával szembeállítva, mint azt Rudolf Haller grazi filozófiatörténész megállapította, pozitivistikus, nyelv- és metafizikakritikai jellegű, az angolszász filozófia analitikus tradícióihoz kötődik, az énnel a klasszikus német filozófiában történő középpontba állítását megkérdőjelezi és egyfajta konzervatív antropológia és társadalomfilozófia talaján áll. A kettős tárgyra vonatkozó elmélet, úgy látszik, alkalmas arra is, hogy Brentano és az őhöz kapcsolódó iskola némely képviselőjének esetében az

¹ Ez az írás a szerző „Masaryk und die Rezeption des Positivismus in der Brentano-Schule” c. cikkének átdolgozott változata, mely eredetileg a J. Zmr és T. Binder szerkesztette *Th. G. Masaryk und die Brentano-Schule* c. kötetben (Praha – Graz 1992) jelent meg.

osztrák filozófia e leírását vagy annak legalább néhány elemét próbára tegyük.

A kettős tárgy problémájának elemzéséhez Brentano oly módon jut el, hogy miután a lelki jelenségeket intencionális inegzisztenciájukkal határozta meg, kísérletet tesz rá, hogy rendszerén belül értelmezze a magasabb rendű lelki jelenségeket, azaz megmutassa, hogy ezeknek is van immanens tárgya. Az ilyenfajta lelki jelenségek tárgya azonban nem fizikai tárgy, hanem maga is lelki jelenség. A magasabb rendű lelki jelenségek közül leginkább a tudat, a tudatosság érdemel figyelmet. A tudatosság – Brentano szerint – olyan aktus, mely már olyan, egyszerűbb aktusok esetében is megjelenik, mint például egy hang hallása. Látszólag itt egy fizikai jelenséggel és egy ahhoz kapcsolódó, azt megragadó lelki aktussal van dolgunk. Valójában azonban más a helyzet, hiszen amint megjelenik a hang hallása, rögtön tudunk is arról, hogy halljuk a hangot, így a lelki jelenségek száma eggyel növekedett. „Ha nincs pszichikus jelenség rá irányuló tudat nélkül – írja Brentano –, akkor a hang képzetével egyetemben a hang képzetének a képzete is megjelenik. Így tehát két képzetünk van, mégpedig két igen különböző fajtájú képzetünk. Ha a hang képzetét *hallásnak* nevezzük, akkor a hang képzetén túl a hallás képzetével is rendelkezünk, amely amattól úgy különbözik, mint a hallás a hangtól.”²

Brentano szemlátomást súlyt fektet arra, hogy megmutassa, a tudatosság valamennyi lelki jelenség közös sajátossága, tudaton kívüli, azaz *tudattalan* [unbewusste] lelki jelenségek nincsenek. Egyrészt természetesen elismeri, hogy az ilyen jelenségek feltételezése nem eleve képtelenség, hiszen Aquinói Tamástól Leibnizen át Kantig számos filozófus elfogadta létezésüket, másrészt mégis inkább a régebbi és újabb – 19. századi – angol empiristák – Locke, J. S. Mill – felfogásához kapcsolódva vitatja a tudattalan lelki jelenségek létezését állító koncepciót. „Minden lelki jelenség tudat” – írja –, „ekkor azonban

² Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Erster Band, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874, 159. o. A szöveget Flaskó János fordításában idézzük. (Kézirat, megjelenés alatt.)

vajon minden lelki jelenség egyszersmind tudatos vagy esetleg léteznek tudattalan lelki aktusok is? „ – teszi fel a kérdést.”³

A tudattalan lelki jelenségek meglétét Brentano szerint négy úton próbálták meg a korábbiakban bizonyítani, melyek közül az első három jelen gondolatmenetünk számára érdektelen, ezért a továbbiakban csak a negyedikre fogunk összpontosítani, annál is inkább, mivel Brentano saját elképzelését szinte kizárólag ennek a bizonyítási módnak a cáfolatára építve bontja ki. Brentano kezdettől fogva vonakodik a tudat, a tudatosság jelenségét egy, a magasabb rendű lelki aktusok körét bővítő, további jelenséggént kezelni: „A tudat kifejezést tehát azonos értelemben használom a pszichikus jelenséggel, ill. *pszichikus aktussal*” – írja.⁴ Ez a megoldás jellegzetesen pozitivistikus, ami nem is meglepő, ha tekintetbe vesszük azt a nagyszámú hivatkozást, melyet Brentano James és John Stuart Millre, Alexander Bainre és August Comte-ra tesz gondolatainak kifejtése során. Külön is érdemes itt észrevenni azt a messzemenő analógiát, mely Brentano tudatosságra vonatkozó álláspontja és James Mill *consciousness* kategóriájának alkalmazása között fennáll. Mint Mill egy másik példán, a tűszúrás tudatossá váló érzetének példáján szemlélteti: „Tudatában lenni a tűszúrásnak nem több, mint az érzettel rendelkezni. És bár megvan a módom rá, hogy az érzetemet ezeken a különféle módokon megnevezzem, mondván: ‘tűszúrást érzek’, ‘a szúrás fájdalmát érzem’, ‘a szúrás érzetével rendelkezem’, ‘a szúrás érzésével rendelkezem’, ‘tudatában vagyok ennek az érzésnek’; mégis, az a dolog, amelyet mindezek a különféle módokon neveztem meg, egy és ugyanaz.”⁵

A hang hallásával és annak tudatos voltával kapcsolatban azután további figyelemre méltó elemzéseket találunk a *Psychologie vom empirischen Standpunkte* lapjain: „a hang képzete a hang képzetének képzetével oly sajátságosan bensőséges módon kapcsolódik össze, hogy utóbbi képzet, miközben fennáll, egyszersmind bensőleg hozzájárul a

³ Brentano, i. m. 133. o.

⁴ Brentano, i. m. 132. o.

⁵ Mill, James, *Analysis of the Phenomena of Human Mind* I-II.kötet, London: Baldwin and Cradock, 1829, I. kötet, 171. o.

másik létehez”.⁶ Vagy kissé odébb Brentano „a tárgynak önmagával való sajátos összefonódásáról” beszél, ‘a kettőnek egy és ugyanazon lelki aktushoz tartozásáról’.⁷ Ami ezekben a megfogalmazásokban a leginkább szembeötlő, az az, hogy a tudatot Brentano nem hajlandó önálló létezőként elismerni, hanem csak olyanként, mely az alapjául szolgáló lelki aktusnak a *létehez hozzájárul*, tehát létét mintegy abból nyeri. Ugyanilyen viszony meglétét sugallja az idézett szöveg több más szófordulata is. A két lelki jelenség, mely valójában egy és ugyanazon aktushoz tartozik, nem külsőleg kapcsolódik össze, ami egyenrangúságot tételezne fel közöttük, hanem csupán ‘sajátságosan bensőséges módon’ s a képzet képzetéről szólva a ‘létezik’ állítmány helyett Brentano csak a ‘fennáll’ állítmányt használja.

Térjünk most vissza a nem tudatos lelki jelenségek létét bizonyító negyedik útra! Eszerint a nem tudatos lelki jelenségek felvételének elkerülhetetlenségét úgy láthatjuk be, hogy visszariadunk attól a végtelen regresszustól, melyre az egyre mélyebben egymásba skatulyázódó lelki aktusok vezetnek, ha azt feltételezzük, hogy a hang hallásáról, annak tudatáról és újfent ennek tudatáról, majd pedig ez utóbbinak ... stb. van tudatunk: „... ha minden pszichikus fenoménnek, akkor a hallás képzetének is éppúgy tudatos módon jelenbelinek kell lennie, mint magának a hang képzetének, vagyis róla is adottnak kell lennie képzetnek” – írja az osztrák filozófus, majd hozzáteszi: „Tehát a halló emberben mindjárt három képzet van; a hangé, a hallásé, valamint a hallás képzetének képzete. S nem ez a harmadik az utolsó képzet; ez is tudatos ugyanis, tehát elképzelt, s így a rá irányuló képzet megint csak elképzelt, röviden; a sorozat vagy végtelen lesz, vagy tudattalan képzettel kell zárulnia. Aki tehát tagadja, hogy vannak tudattalan pszichikus fenomének, annak a hallás legegyszerűbb aktusában is a lelki tevékenységek végtelen sorozatát kell feltételeznie. [...] S ez rendkívül problematikus feltevés, sőt nyilvánvalóan abszurd is, tehát senki sem fogadhatja el.”⁸ Brentano itt Herbart érvére utal, mely szerint tehát kell egy olyan utolsó láncszemnek lennie, ahol e lánc

⁶ Brentano, i. m. 167. o.

⁷ Brentano, i. m. 167. o.

⁸ Brentano, i. m. 159–160. o.

megszakad, vagyis egy olyan lelki jelenségnek, amelyet már nem tudatosítunk. „Továbbá azok között az egyéb képzetcsoporthoz, melyeken belül minden következő az előzőt észleli vagy amelyek közül a harmadik az első és a második között fennálló kapcsolatot vagy szembenállást teszi meg tárgyául” – írja Herbart –, „valamelyik az utolsó kell, hogy legyen; ezt a legfőbb észlelőt magát már nem észlelik.”⁹ Herbart tehát a végtelen regresszust azon az áron kerüli el, hogy az egymásra vonatkozó képzetek sorában az utolsót tudattalannak tekinti. Brentano számára ezzel szemben a regresszus elkerülése voltaképpen a módszertani alapállás megváltoztatásával tűnik csak lehetségesnek, tudniillik annak a gondolatnak az elfogadásával, mely szerint a (pszichikai) tárgyakat rendező kategóriák nem valóságos, nem újabb, önálló létezők. Így azután a végtelennek ígérkező lánc már a második láncszemnél lezárul, minthogy kiderül, hogy a hallás és annak tudata nem két különböző lelki aktus. „Szó sincs róla, hogy az egyre inkább egymásba skatulyázódó tagokkal képzetek végtelen sorát kellene felvennünk magunkba, sokkal inkább úgy látszik, hogy a sor már a második tagnál lezárul.”¹⁰ Ez a megoldás azután nemcsak hogy szükségtelenné teszi tudattalan lelki jelenségek felvételét, hanem egyenesen értelmetlenné, tárgytalanná is.

Érdemes ezen a ponton visszatérnünk a herbarti érvhez, melyet Brentano két helyen is idéz, s melynek konzekvenciáitól feltétlenül szabadulni kíván. Ahol ugyanis Brentano nem idézi tovább Herbartot, ott a következő nem érdektelen megjegyzések olvashatók: „Végül is ki kell mondanunk azt, amire az olvasó kétségkívül már régen rájött, hogy itt az öntudat közelében vagyunk. A korábban oly sok fáradtsággal keresett *én* [Ichheit] többé nem csúszhat ki a kezünk közül. És a legtöbben minden bizonnyal joggal kifogásolják, hogy ezt a centrumot, ezt a lelket az eddig említett tárgyak esetében nélkülözniük kellett. Azt fogják kérdezni, vajon létezhetnek-e fogalmak, ítéletek és a belső érzékelés

⁹ Herbart, Johann Friedrich, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik*, Zweiter, analytischer Theil, Königsberg: August Wilhelm Unzer, 1825, 222. o.

¹⁰ Brentano, i. m. 170. o.

öntudat nélkül? Hogy felfogható-e akárcsak egyetlen térbeli tárgy is szubjektum nélkül, mellyel szemben áll?”¹¹

Azt hiszem, e ponton nehezen kerülhetjük ki azt a feltételezést, hogy Brentano imént vázolt megoldásában voltaképpen (vagy mintha csak) Herbart – merőben szónoki – kérdéseire adna a Herbart által sugallt következtetéssel ellentétes értelmű választ. Eszerint – és a fenti szövegrész talán alkalmas arra, hogy ennek bizonyítékául szolgáljon – Brentano olyan megfontolásból – mint kitűnt, rejtett megfontolásból – választotta a magasabb rendű lelki aktusok létének visszavételét, hogy ezzel elkerülje ezek immár elkerülhetetlen további általánosítását illetőleg koncentrációját egy *én*-be, egy öntudatba mint centrumba. Ennek értelmében a vonatkozó szöveghelyet akár az osztrák filozófia hagyományosan két jellegzetes sajátossága közötti kapcsolat, azaz az *én* szerepének korlátozására irányuló törekvés, valamint a magasabb rendű lelki kategóriák létének pozitíviztikus elvitatása közötti kapcsolat egyik szemléltető példájának is tekinthetnénk.

A továbbiakban egy lehetséges összefüggés legalább jelzésszerű felvillantását szeretnénk itt megkísérelni. Talán még történetileg is megmutatható az a párhuzam vagy analógia, amely az iménti brentanói gondolatsor és a Brentano-iskola egyik – s talán legismertebb – képviselőjének, Sigmund Freudnak pszichoanalízise között fennáll, vagy fennállni látszik. Talán – egyebek mellett – éppen a tudattalan lelki jelenségek oly emphatikus brentanói tagadása készítette Freudot a tudattalan lelki jelenségek lehetőségének újabb átgondolására. Freud pedig azzal, hogy a tudatos ént a tudattalannal korlátozta, mint arra elemzők, jelesül C. E. Schorske és Nyíri Kristóf rámutatnak, konzervatív antropológiát hozott létre¹², és ezzel maga is hozzájárult azoknak a

¹¹ Herbart, Johann Friedrich, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik*, Zweiter, analytischer Theil, Königsberg: August Wilhelm Unzer, 1825 222–223. o.

¹² *Bécsi századvég* című könyvében (Budapest, Helikon, 1998) Carl E. Schorske egy olyan Freud képét rajzolja elénk, aki a liberális politika veresége után a tudomány privát világába történő visszavonulásban és a politika síkján a megalkuvásban látja a számára még nyitva maradt egyetlen járható utat. – Nyíri Kristóf „Az osztrák emberkép: Konzervatív elmélet Hofbauertől Hayekig” című írásában (megjelent az *Európa szélén. Eszmetörténeti vázlatok* c.

tisztán elméleti következményeknek a kibontásához, melyek az osztrák filozófia korábban említett sajátosságát alkotják. Az *én* ismeretelméleti szerepének brentanói korlátozása voltaképpen az *én* átfogóbb, antropológiai korlátozásának speciális esetét jelenti. Ebből a szempontból az a mód, ahogyan Freudnál a tudatalatti irányítja és ennyiben korlátok közé szorítja a racionális ész működését, a brentanói ismeretfilozófia 'kettős tárgyiság'-elméletének általános megfogalmazásaként, azaz az elmélet egyfajta keretelméletként interpretálható.

Míg Freud a tudatos ént – és annak ugyancsak tudatos formálását és alakítását – rendeli alá a tudatalatti számunkra közvetlenül nem kiismerhető és nem is befolyásolható törvényei hatásának, addig Masaryk az érzések és akaratok meghatározó erejére utal többször is, nyomatékkal, az értelmi tevékenység, a racionalitás rovására: „Az emberi ész korlátozottsága abban is megmutatkozik” – írja Masaryk –, „hogyan az érzéseknek, törekvéseknek és nagyszámú vak erőnek oly mértékben alávetettek vagyunk, hogy osztanunk kell azt a véleményt, mely szerint az érzelem és az akarat hozzák létre az ember igazi jellemét. Úgy tűnik, hogy az értelmi tevékenység intenzitása és mennyisége csekélyebb, mint a különféle érzelmek és törekvések intenzitása és mennyisége; érzelemből és ösztönből többfajta létezik, mint értelmi tevékenységből, és végeredményben az értelem sokkal inkább alárendelt érzelmeknek és törekvéseknek, mint az érzelmek és a törekvések az értelemnek. Nem vonható kétségbe, hogy a vak erők nagyobb mértékben és hatékonyabban vezetik az embert, mint azt a céltudatos értelmi

tanulmánykötetében, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1986. 9–33. o.) Freudot az ugyancsak Brentano-tanítvány Th. G. Masarykkal egyetemben az osztrák konzervatívizmus egyazon nemzedékéhez tartozó gondolkodókként mutatja be. Freud, amennyiben „az embert ösztönei bábjának, az individuális ész tudattalan folyamatok pusztá eredőjének ismeri föl, megmutatván” – írja Nyíri Freud ismert megfogalmazását idézve –, hogy »az *én* nem úr a saját házában«. Freud egyúttal azt is bebizonyítja, hogy a tudatos reflexió hatalmának fikciójára épült osztrák liberális politika nem véletlenül, hanem szükségképpen vallott kudarcot, maradt alul irracionális tömegérzelmeket mozgósító ellenfeleivel szemben.” (26–27. o.)

tevékenységek teszik.”¹³ [...] „szándékos aktusaink és cselekedeteink is végső motívumukat nem az értelemben, hanem az érzelmekben lelik”.¹⁴

Az emberi értelem korlátozottsága, vagy ahogyan más helyütt olvashatjuk: gyengesége [Verstandesschwäche] azután Masaryknál egyfajta machiánus-pozitivistá tudományfilozófiai elgondolás kiindulópontjává válik. Akárcsak Mach, Masaryk is hangsúlyozza, szinte fő-fő jegyévé avatja a tudománynak az objektivitást: „a tudomány mindent egyforma figyelemmel vesz tekintetbe [...] A tudomány senkitől sem fogad el előírásokat, a tudomány nem tudja, hová fog eljutni, előrehaladása során a tudomány semmitől sem hagyja félrevezetni magát, senki és semmi nem tarthatja fel, legfeljebb az emberi értelem korlátozottsága [...] A tudomány nem siet, csak az emberi szív. [...] ezért nem ismer el semmilyen külső tekintélyt, és mindenfajta véleményt részrehajlás nélkül ítél meg” – írja.¹⁵

Az emberi értelem korlátozottsága mint a tudományos előrehaladás egyetlen korlátja éppúgy machi elgondolásokat idéz, mint a fenomenalizmus egyfajta elismerése: „csak a dolgok felszínét és nem a magvát ismerjük meg” – állítja Masaryk, s ezt rögtön alkalmazza saját énünk megismerésére is: „saját szívünket csak kismértékben ismerjük meg, és hogy hogyan, arról sejtelmünk sincs” – írja.¹⁶

Úgy véljük, a mondottak fényében Masaryk ismeretelméletének pozitivistá beállítottsága nem szorul részletes igazolásra, különösen ha még azt is figyelembe vesszük, hogy tudományrendszertanában teljes nyíltsággal pozitivistá filozófusokat követ: Comte-ot, Spencert, Millt. Ami fő forrását, Comte-ot illeti érdemes talán megemlíteni, hogy már maga Brentano is komolyan számot vetett Comte gondolataival, sőt egészében is foglalkoztatta őt Comte rendszere, mint azt *August Comte und die positive Philosophie* című írása mutatja. Műveiben mindamellett a mérleg nyelve mégis az angol pszichológusok – Brown, Bain, Hamilton, a két Mill – művei felé billen. Nem így Masaryk *Logikjában*,

¹³ Masaryk, Th. G., *Versuch einer concreten Logik (Klassifikation und Organisation der Wissenschaften)*, Wien: Karl Konegen, 1887, 7. o.

¹⁴ Uo. 8. o.

¹⁵ Uo. 9. o.

¹⁶ Uo. 4. o.

mely egészében Comte-utánérzésnek tekinthető, míg az angol filozófusokkal szemben némi távolságtartás figyelhető meg nála.

Anélkül hogy belebocsátkoznánk a *Versuch einer concreten Logik* tudományrendszertani részeinek tárgyalásába, itt csak – befejezés-képpen is – annyit szeretnénk mintegy tanulságként levonni, ami kiindul példánk és az azzal kapcsolatban megfogalmazott kérdések továbbárgyalásához szükséges. Nevezetesen, hogy Masaryk, miközben szemmel láthatóan nem fektet súlyt az összes lelki aktus tudatosságát állító vagy vitató megoldás melletti állásfoglalásra, egy a freudihoz hasonló antropológiát tesz magáévá, és összefüggést mutat ki az antropológia és – a lényegét tekintve pozitivista – ismeret- és tudományelmélet között.

Irodalom

- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Erster Band, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874
- Herbart, Johann Friedrich, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik*, Zweiter, analytischer Theil, Königsberg: August Wilhelm Unzer, 1825.
- Masaryk, Th. G., *Versuch einer concreten Logik (Klassifikation und Organisation der Wissenschaften)*, Wien: Karl Konegen, 1887.
- Mill, James, *Analysis of the Phenomena of Human Mind* I-II., London: Baldwin and Cradock, 1829.
- Nyíri Kristóf, „Az osztrák emberkép: Konzervatív elmélet Hofbauertől Hayekig”, a szerző *Európa szélén. Eszmetörténeti vázlatok* c. kötetében, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1986, 9-33. o.
- Carl E. Schorske, *Bécsi századvég*, Budapest: Helikon, 1998.

Abstract

In elaborating his theory of intentionality, Brentano assigns a crucial role to his conception of dual objectuality (primary and secondary „Gegenständlichkeit“) which makes it possible for him to evade a conception of the cognising subject and the object of cognition as being in opposition. This solution shows him exploring theoretical directions very similar to those adopted by the English and

French positivists whose work he strikingly often refers to: James and John Stuart Mill, Alexander Bain and Auguste Comte. This questioning of the role of the Self by the founding master of the „Brentano school“ is then taken up by several of the school's members. I conclude my paper by taking account of some features of the theory of the mind espoused by S. Freud and Th. G. Masaryk.

TERMÉSZET ÉS LÉLEK: A DESCARTES-I PERSPEKTÍVA*

BOROS GÁBOR

I.

Ha megpróbáljuk kinyomozni az afféle kifejezések descartes-i jelentését, mint amilyen a „természet”, a „világ”, könnyen olyan gondolatmenetekre bukkanunk, melyek kézenfekvővé teszik a feltevést, hogy Descartes e kifejezésekkel a pusztán testi jellegű dolgok összességét jelölte. Ha például a „természet” jelentését vizsgáljuk, első fogódzóul a *Le monde* című írásban olvasható meghatározás kínálkozik.

„Mindenekelőtt arra gondoljon, hogy »természeten« nem valamifajta istennőt értek, vagy valamilyen más, képzeletbeli hatalmat. Ezzel a szóval azért élek, hogy magát az anyagot jelöljem vele, amennyiben valamennyi, általam neki tulajdonított tulajdonsággal felruházva tekintem, s ama feltétel mellett, hogy Isten folyamatosan fenntartja ugyanazon a módon, ahogyan megteremtette.”¹

Elátszólag igen világos és egyértelmű meghatározás ellenére azt kell mondanunk, hogy a természetfogalom egyike a legambivalensebb karteziánus fogalmaknak. Ennek belátásához már az is elegendő, ha fölidézzük, hogy abban az időben, amikor a fenti sorokat írta, Descartes még azon a véleményen volt, hogy a matematikában lelhető fel

* A tanulmány megírása idején az OTKA T 043561-es kutatási pályázatának támogatását élveztem.

¹ Adam, Charles & Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1897–1913, XI. 36 sk. o. (A továbbiakban rövidítve 'AT').

valamennyi szigorú tudomány kétségbevonhatatlan mintája. Még öt esztendővel később, az *Értekezés a módszerről* záró részében is megállapíthatta, hogy az egészség

„kétségkívül legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy véleményem szerint, ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában okosabbá és ügyesebbé teheti az embereket, mint eddigelé voltak, azt csak az orvostudományban kereshetjük”.²

Az ilyen s hasonló állásfoglalásokat voltaképp prekarteziánusnak nevezhetnénk. Hiszen egyfelől a tulajdonképpeni karteziánus metafizika azzal veszi kezdetét, hogy a matematika addig abszolútnak tartott bizonyossága megrendül ama *vetus opinio* hatására, mely szerint van egy mindenható, egyáltalán nem feltétlenül gonosz isten. Másfelől a descartes-i filozófia érett korszakát a következő sorok vezetik be a Chanut-höz írt 1646. június 15-i levélben:

„Mindazonáltal, nehogy úgy tűnhessen fel, mintha el kívánnám téríteni elhatározásától, bizalmasan közlöm Önnel, hogy a fizikának az a fogalma, melyet elérni szándékoztam, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy lefektessem az erkölcsstan biztos alapjait. E téren sokkal inkább elértem célomat, mint sok más, az orvostudományt illető kérdésben, amelyek vizsgálatára pedig sokkal több időt fordítottam. Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól [...]”³

Ha figyelembe vesszük ezeket a nagy horderejű változásokat a karteziánus gondolkodás középpontjában, valószínűtlennek fogjuk találni, hogy épp a természet fogalma lenne az, ami kezdettől végig a hellyel-közzel Descartes-nak tulajdonított, maszkírozott materializmus-

² Descartes, *Értekezés a módszerről*, Ikon, Budapest 1992, 69. o. (AT VI, 62. o.) Lásd még a *Description du corps humain* bevezetését: „Semmi sincs, amivel termékenyebben foglalkozhatnánk, mint önmagunk megismerésének feladatával. Az ettől az ismerettől remélhető haszon pedig nem csupán az erkölcsre vonatkozik – ahogyan többen vélik –, hanem különösképpen az orvoslásra is.” AT XI, 223. o.

³ Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Osiris, Budapest 2000, 201. o. (AT IV, 441 sk. o.)

hoz tartozzék. Hiszen elegendő csupán az *Elmélkedések az első filozófiáról* záró elmélkedésére gondolni, melynek fő célja az adekvát természetfogalom kimunkálása, s amelyben a „természet” többféle lehetséges értelmezése is felbukkan. Bizonyos mértékig Wolfgang Röd egyik írása⁴ nyomán, első közelítésben a következő értelmezési rétegeket különíthetjük el.

1. A természet „fizikalista” felfogása: a természet mint a természettörvények hatálya alatt álló tárgyak összefoglaló neve. A korábban idézett meghatározás a *Le monde*-ből így értelmezendő.

2. A descartes-i első filozófia⁵ természetfogalma: a természet mint „az általában vett valóság formája, közelebről tekintve a dolgok ésszerű rendje.”

3. A *Szabályok az értelem vezetésére* című írásban illetve az ötödik elmélkedésben szereplő „egyszerű természetek” értelmében vett természetfogalom. „Ideális entitásokról van szó, melyek Descartes szerint elkülönített ideáknak és evidens ítéleteknek felelnek meg”, s mint ilyenek „konkrét dolgok tapasztalásától függetlenül ragadhatók meg, mivel tisztán ésszerű belátás tárgyai”.⁶

4. A hatodik elmélkedés fő definíciójában megjelenő metafizikai természetfogalom: „[T]ermészeten, ha általánosságban tekintjük, nem

⁴ Röd, Wolfgang, „Descartes’ Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik,” az L. Schäfer és E. Ströker által szerkesztett *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, c. mű *Renaissance und frühe Neuzeit*, c. II. kötetében, Freiburg/München, 1992, 185–216. o.

⁵ Röd ezt a természetfogalmat metafizikainak nevezi, amivel szemben én azért választottam az „első filozófia” kifejezést, mert kifejezésre szeretném juttatni, hogy nézetem szerint ez a fogalom ahhoz a tapasztalatelméleti réteghez tartozik, melyet épp Röd nevezett el karteziánus első filozófiának, elkülönítve azt a hagyományos – Descartes-nál is jelen lévő – metafizikától, mely előfeltételez valamifajta többé vagy kevésbé hangsúlyozott, közvetlen belátást Isten lényegébe. Lásd például Röd, Wolfgang, *Hagyomány és újítás a filozófiában*, Áron, Budapest 2003, 11–67. és 173–203. o.

⁶ Röd, Wolfgang, „Descartes’ Auffassung ...”, 190. o.

mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtetett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját.”⁷

5. Az emberi természet értelmében vett természet az iménti definíció korlátozása értelmében: „A magam egyedi természetén pedig nem más értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.” E két utóbbi értelmezési lehetőség rejlik a gyakran előforduló *institutio naturae* s a vele rokon kifejezések mögött.

6. Természet mint rend, és pedig a) „a lelki képességek rendje az értelemnek az érzékek fölé rendelése értelmében”; b) „a gondolkodás rendje, amely lehetővé teszi, hogy a lehető leggyorsabban jussunk el egy bizonyítás céljához”.⁸

7. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a „természetes” jelző nem elhanyagolható szerepet játszik az olyan kifejezésekben, mint a „természetes világosság” – a főként a *Szabályokban* használatos „belénk született világosság” szinonimájaként – vagy mint a „természetes ész”, amelyről a Sorbonne teológusprofesszoraihoz írott, később még tárgyalandó dedikációs levélben olvashatunk.

Az itt felsorolt jelentésrétegek azonban nem valamiféle aggregátumot alkotnak, hanem annyiban nagyon is összefüggnek, hogy valamennyien hozzájárulnak a karteziánus filozófia egyik fő céljának eléréséhez, ami véleményem szerint éppenséggel annak meghatározása, hogy miképp ragadható meg fogalmilag a természet. Az a probléma ugyanis, mellyel Descartes akkor találkozott szembe, mikor az 1620-as években kutatásai első alkalommal kerültek érintkezésbe a filozófiával, minden bizonnyal a *naturalizmus* volt.⁹ A naturalizmus, vagyis – a korabeli felfogás szerint – az a tanítás, mely szerint az anyag magában hordja tevékenysége alapelvét, volt a Mersenne köréhez tartozó gondolkodók fő ellenfele, márpedig Descartes filozófiai érdeklődése épp e kör közegeiben fejlődött ki. Mersenne maga is igyekezett hiteltelenné

⁷ Rödl, Wolfgang, i.m. 193. o.; Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest 1994, 98. o. (AT VII, 80. o.)

⁸ Rödl, Wolfgang, i. m., 193. o. Vö. *Géometrie* 1 (AT VI, 372. o.).

⁹ „The real targets of Descartes’ natural philosophy were naturalism and scholastic Aristotelianism, not scepticism,” – ahogyan Gaukroger meggyőzően bemutatja: Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995, 186. o.

tenni ezt a tanítást, éspedig azáltal, hogy kifejlesztett egy olyan mechanikai filozófiát, melynek alapelve, hogy mivel az anyag önmagától semmire sem képes, rászorulunk egy isteni, transzcendens mozgatóra, hogy meg tudjuk magyarázni a testek világában tapasztalható aktivitást. Gaukroger szerint a karteziánus természetfilozófia lényege is az a kísérlet, hogy olyan tanítást fejlesszen ki az anyagról, a testi természetről, amely érthetővé teszi ráutaltságát a teljességgel aktív elvként tekintett Istenre. Ez az értelmezési kísérlet képes megmagyarázni, hogy – mint már említettük – az *Elmélkedések* záró része egyetlen, drámai kísérlet arra, hogy olyan természetfogalmat dolgozzon ki, amely nem csupán a testi univerzum Istenre való ráutaltságát teszi plauzibilissé, hanem még azt az *emberi* természetet is fölfoghatóvá teszi, amelyben a tehetetlenség és a tehetség princípiumai – az anyag és a gondolkodás, a test és a szellem lényegi különbségének dacára – már mindig is összhangban voltak s vannak.

A következőkben kifejtendő tézisem a következő. Filozófiai pályájának kezdetén Descartes többé-kevésbé fenntartások nélkül elfogadta a Mersenne által meghatározott feladatot, azaz kísérletet tett arra, hogy élesen elkülönítse egymástól az alapvetően tehetetlen természetet s annak természetfeletti mozgatóját – az emberi megismerés területén is. Az idő múlásával azonban egyre nyilvánvalóbbá vált számára, hogy a filozófia középponti kérdése nem lehet más, mint hogy *mi az ember* mint olyan szellem, elme, amely képes megismerni a tőle tökéletesen különböző, testi valóságot. Ha azonban komolyan meg akarta válaszolni ezt a kérdést, akkor a két princípiumot közelítenie kellett egymáshoz. Minél inkább az „igazi embert”¹⁰ állította filozófiája középpontjába, annál kikerülhetetlenebbé vált számára, hogy csökkentse a természet és Isten közötti távolságot. Ezért találkozunk a kései művekben újra és újra olyan, már-már spinozai megfogalmazásokkal, mint amilyen a *Dieu ou*

¹⁰ Lásd az *Értelmezés a módszerről* ötödik részének záró bekezdését: „Az sem elég, hogy [az eszes lélek] úgy legyen belehelyezve a testbe, mint a kormányos a hajójába, talán csak azért, hogy ennek tagjait mozgassa, hanem szorosabban kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy ezenkívül a miénkhöz hasonló érzelmi és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkothasson.” Id. kiadás, 66. o. (AT VI, 59. o.)

la nature a Lélek szenvedélyeiből vagy a Filozófia alapelveiből. Tézisem melletti fő érvem az lesz, hogy fölvázolom a szisztematikus összefüggést a „természet” kifejezés különböző jelentésrétegei között.

Az *Elmélkedések az első filozófiáról* hatodik részének leggyakoribb kifejezése kétségkívül a *természet*. Azzal kezdődik, hogy a *tiszta matematika objektumaiként felfogott testi természet* létezését állítja: ez az, ami az addigi elmélkedések eredményeképp kétségbevonhatatlannak látszik. Az ellenpólus egy olyan álláspont, amelyet az első elmélkedés egy pillanatra felvillantott, ám gyorsan el is vetett, s amelyet, tendenciáját tekintve, epikureistának lehetne nevezni: a természet a tiszta matematika tárgyaival szemben anyagi természetű, véges okok Isten nélkül, önmagukban kifejlődő evolúciós láncolata.¹¹ Mindkét természetfogalom *inadekvát*nak bizonyul azonban, ha az a cél, hogy az „igazi ember” természetét kutassuk ki. E tekintetben a matematikai természetfogalom *inadekvát*, mert semmit sem képes mondani a létező testi természetről, miközben az evolucionisztikus természetfogalom épp ennyire *inadekvát*, mert kiszolgáltatta bennünket a pusztá valószínűségnek, vagy – ami még rosszabb – a szisztematikus tévedésnek.

„Inkább úgy láttam, hogy ezeket is, valamint minden más ítéletet, amelyet az érzékek tárgyaival kapcsolatban alkottam, a természettől tanultam, hiszen már jóval előbb meggyőztem magam e tényállásokról, mintsem hogy bármiféle érvet mérlegeltem volna, amely e tényállások bizonyítására szolgál.”¹²

A természet mint tanítómester ebben a kontextusban tehát először az elmélet előtti *bizonytalanság* forrásaként jelenik meg.

„[N]em láttam be, miért ne lehetnék természettől fogva úgy megalkotva, hogy még azokban a dolgokban is tévedjek, amelyek pedig a legteljesebb mértékben igaznak látszanak. [...] Minthogy ugyanis tapasztaltam, hogy a természet számos olyan dologra késztet, amiről az

¹¹ Lásd az első elmélkedés következő részletét: „Csakhogy magyarázzák bármivel, hogy azzá lettem, ami vagyok a sorssal, a véletlennel, vagy akár a dolgok folytonos láncolatával –, minthogy a csalatkozás és a tévedés mégiscsak valamiféle tökéletlenség, minél kisebb hatalommal ruházzák fel létrejövetelem előidézőjét, annál valószínűbb lesz, hogy olyan tökéletlen vagyok, hogy mindig tévedek.” Id. kiadás, 29. o. (AT VII, 21. o.)

¹² Descartes, *Elmélkedések*, id. kiadás, 94. o. (AT VII, 76. o.)

ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít.”¹³

Miután azonban már rendelkezésünkre áll a létünk igazi szerzőjét illető metafizikai bizonyosság, a két ellenpólus már nem is áll annyira szemben egymással: „természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azonkívül, hogy gondolkodó dolog vagyok”.¹⁴ Ez a természet azonban voltaképp már nem tud megcsalni, s a legkevésbé sem képes arra, hogy szisztematikusan becsapjon: „Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik.”¹⁵

Hirtelen egyfajta paradigmaváltás ment tehát végbe. Hiszen az, amire „a természet tanít bennünket”, vagyis az érzékszervek adatai, ugyanaz marad. Ami változik, az a természet háttérben rejlő fogalma: már nem az epikureizmushoz közelítő, hanem lényegileg Istentől megformált: „hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem más érték, mint vagy magát Istent, vagy a teremtet dolgoknak Istentől elrendelt összhangját”.¹⁶

Ennek megfelelően Descartes itt már nem a természet tanításának valószínűségét hangsúlyozza, hanem azt, hogy bizonyos fokú *igazság* rejlik benne, mellyel Isten – ugyan korlátozott, ám valódi – manifesztációjaként rendelkezik. A hatodik elmélkedés további menete során azután mindaz, ami a korábbi elmélkedésekben megjelent, immár mint e *natura verax* tanítása kerül ismét élénk: hogy vannak testek, hogy a – Locke-től majd másodlagosnak nevezett – tulajdonságok eltérései a testekben rejlő valóságos különbségekre utalnak vissza. Ezzel szemben azt, amit korábban az epikureista természet tanításaként szemlélhettünk, Descartes most a *megszokással* hozza összefüggésbe; az a nehézség pedig, hogy a megszokás *látszatigazságát* meg kell különböztetnünk a természet tanításának *részigazságától*, egy újabb erőfeszítést tesz szükségessé, melynek révén új értelmet nyer a „természet tanítása”. Ez az ismételt meghatározás annyiban fontos a mi vállalkozásunk

¹³ I. m. id. kiadás, 95. o. (AT VII, 77. o.)

¹⁴ I. m. id. kiadás, 96. o. (AT VII, 78. o.)

¹⁵ I. m. id. kiadás, 98. o. (AT VII, 80. o.)

¹⁶ I. m. id. kiadás, 98. o. (AT VII, 80. o.)

szempontjából, hogy egyértelműen visszaatal a *lumen naturale Szabályok*-beli elméletéhez. Ezáltal pedig az is világosabbá válik, miképp kell értelmeznünk azt a tételt, mely szerint a természet mindannak együttese (*complexio*), amit Istentől kaptunk.

Kitekintés az „egyszerű természetekre”

A *Szabályok az értelem vezetésére* XII. szabályában Descartes erőteljesen hangsúlyozza az „egyszerű természetek” szerepét valamennyi szigorú értelemben vett megismerési eljárás során: „az egész emberi tudás abban áll, hogy elkülönítetten lássuk, hogyan működnek együtt ezek az egyszerű természetek a többi dolog összetételében”.¹⁷

Ezek az egyszerű természetek ideális entitások, mint például a hármas szám, a vonal, a szög, az alak, melyek még akkor is benne foglaltatnak háromszögről való fogalmunkban, ha sohasem gondolunk rájuk. Ez bizonyos értelemben fordítva is igaz: a hetes számot csak úgy tudjuk elgondolni, hogy abban a négyes és a hármas szám is — bár igencsak elmosódottan — jelen van. Az emberi tudás egésze abban áll tehát, hogy egyszerű természeteket gondolunk el, és pedig vagy önmagukban, elkülönítve a többiektől, vagy pedig többiekkel való kapcsolatukban, mely kapcsolatok vagy szükségszerűek, vagy esetlegesek. Az efféle kapcsolatok legnevezetesebb példái az a két tétel, melyekben e korai mű megelőlegezi a késői, érett metafizika két alapelvét: „vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát van a testtől különböző elmém”.¹⁸

Ám nem csupán ennek van igen nagy jelentősége, hanem annak az elméletnek is, amely az elme azon képességéről beszél, melynek révén elgondolhatja e természeteket. A *Szabályokban* Descartes két fő megis-

¹⁷ „[O]mnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant.” Magyarul lásd Descartes, *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai, Budapest 1980. (2. kiadás), 138. o. (AT X, 427. o.; a fordítást módosítottam — B. G.)

¹⁸ Descartes, i. m. 135. o. (AT X, 421 sk. o.; a fordítást módosítottam — B. G.).

merési módot különít el: az intuíciót (*intuitus*) és a dedukciót. Az intuíció révén látjuk át az elszigetelt természeteket és elemi összetételeiket, miközben a dedukció feladata a hosszabb gondolatmenetek áttekintése. A dedukció minden lépésében szükség van azonban részintuíciókra, s ebben az értelemben joggal mondhatjuk, hogy a dedukciót Descartes az intuícióra vezeti vissza. A mű alapkonceptiója az, hogy az elme működését minden külső hatástól függetlennek láttatja. Ez azt jelenti, hogy sem a megismerés elemi egységei, sem a belőlük kiinduló megismerési folyamatok nem kívülről adottak illetve nem kívülről vezéreltek: „nem kell fáradnunk amaz egyszerű természetek megismerésekor, hiszen eléggé ismeretesek önmagukban. Csak el kell választani őket egymástól, s egyenként, külön kell őket rájuk irányított elménkkal beláttatni.”¹⁹

Nem arról van persze szó, hogy az egész emberi tudás egyszer s mindenkorra adott volna. A kiindulópontul szolgáló adatok – „az igazságoknak a természettől az ember belé született szellemébe ültetett néhány első magva”²⁰ – és a kifejlesztésükre szolgáló alapvető műveletek – az, amit hol *lumen ingenitum*nak vagy *naturalenak*, hol pedig *vis cognoscens*nek vagy egyszerűen *ingenium*nak nevez Descartes – természetesen adottak, éspedig egyazon forrásból. Az tehát, amit „a természetes”-nek mondhatnánk, adottként jelenik meg, ám feltűnően kevés az arra az istenre való hivatkozás, amely az ismeretcsírákat – a késői írások szellemében – az emberi szellembe kellett ültesse. Ha nem tévedek, az egyetlen, homályos utalást a negyedik szabályban találjuk.

„Minthogy e módszer haszna oly nagy [...], meg vagyok győződve, hogy kiváló szellemek már előbb, ha csupán természetüket követve is, valamilyen módon átlátták azt. Mert az emberi elmében van valami, nem tudom mi, isteni, amelyben a hasznos ismeretek első magvai úgy vannak elvetve, hogy gyakran [...] önként gyümölcsöt teremnek.”²¹

¹⁹ Descartes, i. m. 137. o. (ATX, 425. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

²⁰ „[P]rima quaedam veritatum semina humanis ingeniiis a natura insita,” IV. szabály, Vö. Descartes, René, i. m. 107. o. (ATX, 376. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

²¹ Descartes, i. m. 105. o. (ATX, 373. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

Azt tehát nem mondhatjuk ugyan, hogy természetnek, Istennek és az adottaknak a hatodik elmélkedésből ismert összekapcsolása a Szabályokból teljesen hiányzik. Az egyetlen hivatkozás azonban feltűnően homályos, s arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a harmadik szabály magyarázatának záró mondata jobb híján akár még komolyan is vehető:

„Ez azonban nem akadályozza annak, hogy mindazt, ami az isteni kinyilatkoztatásból származik, biztosabbnak tartsuk minden megismerésnél, mert hiszen a bennük való hit, mint mindabban, ami homályos, nem a szellem, hanem az akarat dolga.”²²

Hajlok arra az elgondolásra, hogy Descartes korai írásaiban még úgy vélte, hogy a kinyilatkoztatásnak mint *nem* ésszerű isteni adománynak nagyobb szerepet kellene játszania, mint a „természetes”, vagyis az észre épülő „kinyilatkoztatásnak”. Ez pedig akkor azt jelenti, hogy ebben a korszakban *Isten és a természet semmi esetre sem volna összekapcsolható a „vagy” révén.*

Ott hagytuk el fonalunkat, ahol felfigyeltünk a hatodik elmélkedés új kísérletére, hogy a „természet” illetve a „természet tanítása” kifejezéseket *accuratius* definiálja. Ebben a kísérletben az a különös, hogy ismét megpróbálkozik az egyszerű természeteknek a tizenkettedik szabály magyarázatában adott felosztásával, illetve annak továbbfejlesztésével. A korai írás felosztása „egydimenziós” abban az értelemben, hogy az egyszerű természeteket a megismerő elmét alapul véve osztja három csoportba: a „tisztán értelmi”, a „tisztán anyagi” és a „mindkettőben közös” csoportjaiba. A hatodik elmélkedés felosztása ezzel szemben „kétdimenziós”: a „mindkettőben közös” csoportját Descartes kiemeli és önállósítja mint az ismeretek azon csoportját, melyet Isten annyiban adott „nekem”, „amennyiben elméből és testből állok”.

„A »természet« kifejezést ugyanis itt szűkebb értelemben használok, tehát nem gyűjtőnévként mindazon dolgokra, melyekkel Isten megajándékozott. Mint gyűjtőnév ugyanis sok mindent magába foglal, ami kizárólag az elméhez tartozik, mint például annak belátása, hogy ami megtörtént, az meg nem történtté már nem tehető, s mindazok az itt nem tárgyalandó ismeretek, amelyekre a természetes világosság

²² Descartes, i. m. 104. o. (ATX, 370. o.)

révén bukkanunk rá. Továbbá magába foglal sok olyan ismeretet is, ami kizárólag a testre vonatkozik, mint például, hogy lefelé tart, s más hasonlókat, ám most még csak nem is ezekről az ismeretekről beszélek, hanem csakis azokról, amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott.”²³

A természetfogalom e leszűkítését ismét csak annak világos jeleként értékelem, hogy az „igazi ember” került a vizsgálódások középpontjába, s ez új hangsúlyokat kényszerített ki: a korábbi, tisztán episztemológiai jellegű felosztást a hatodik elmélkedésben egy ontológiai dimenzióval gazdagodott felosztás váltja fel.

A természet hatodik elmélkedésbeli problematikáját ezzel azonban még nem merítettük ki. Mindenesetre eljutottunk egy olyan természetfogalomhoz, amely igen közeli kapcsolatban áll Istennel. Hogy ez a kapcsolat semmiképp sem pusztán névleges, azt félreérthetetlenül jelzi, hogy a hatodik elmélkedés további gondolatmenetei felelevenítik s az „Isten-természet” címszó alatt igyekeznek újra megválaszolni a negyedik elmélkedés egyik fő kérdését, a teodicea problémáját, amelyet ettől kezdve voltaképp „természet-teodiceaként” kell értelmeznünk. „Ennélfogva azt kell a következőkben kikutatnunk, miképpen tűrheti Isten jósága, hogy az ekként tekintett természet megtévesszen.”²⁴

A teodicea-kérdés hatodik elmélkedésbeli tárgyalásában az a legfontosabb, hogy noha maga a probléma megegyezik a negyedik elmélkedésbelivel, a hatodik megoldása már nem az értelem és az akarat munkamegosztására épül, mint a negyediké. Hiszen itt a szűkebb értelemben vett természetről van szó, vagyis önmagamról mint elméből és testből összetett lényről. Itt ezért az a feladat, hogy tisztába jöjjünk a természet tanításának (*natura docet*) illetve a természet rendjének (*ordo naturae*) ebben az új kontextusban játszott szerepével.

Nyilvánvalóan abból kell kiindulnunk, hogy a „természet tanítása” kifejezés metaforikusan értendő: az érzéki észrevevésről van szó, vagyis

²³ Descartes, *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 100. o. (AT VII, 82. o.). Lásd e felosztásokkal kapcsolatban a szerző „Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában” című írását a Farkas Katalin és Orthmayr Imre által szerkesztett *Bölcsélet és analízis* c. kötetben, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2003., 229–243. o.

²⁴ Descartes, René: *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 103. o. (AT VII, 85. o.)

olyan információkról, melyeket az érzékszervek révén szerzünk meg. „Az ekképpen felfogott természet kétségkívül arra tanít, hogy tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet, és más efféléket.”²⁵ A természet e tanítását, az érzéki észleleteket ennyiben „pusztán azért adta, hogy jelezzék az elme számára, mi kellemes és mi kellemetlen annak az összetételnek, amelynek ő maga az egyik része”.²⁶

A természet-teodicea összetett problémájának megoldásában három stratégiát különíthetünk el. Az első azon korábbi stratégia változata, mely az értelem határolt voltát állította középpontba. Mikor az étel jó íze észrevehetetlenné teszi a belékevert mérget, s így félrevezet bennünket, előidézvén, hogy elfogyasszuk azt az ételt, akkor nem a természet hibájára kell gyanakodnunk, hanem rá kell jönnünk, hogy „az emberi természet nem mindentudó”. Mivel „az ember határolt dolog, nem is illeti meg másfajta természet, csakis határolt tökéletesség”.²⁷

Ezzel a megoldási kísérlettel szemben természetesen fölhozhatjuk azt az ellenvetést, hogy a határoltság önmagában már a negyedik elmélkedésben sem bizonyult elegendőnek arra, hogy megoldja a teodicea-problémát. Descartes-nak be kellett még vezetnie a véges értelem és a végtelen akarat megkülönböztetését, hogy egy – legalább a maga számára – kielégítő megoldást találjon.

A második stratégia a vízkórosság problémájából indul ki.

„Talán azt lehetne erre mondani, hogy a beteg azért téved, mert megromlott benne a természet. Ezzel azonban még nem szüntettük meg a nehézséget, mivel a beteg ember nem kevésbé igazi teremtménye Istennek, mint az egészséges, s ennél fogva nem kevésbé ellentmondásos azt állítani, hogy az Istentől megtévesztő természetet kapott.”²⁸

Ebből az idézetből legelőször is azt látjuk, hogy Isten s a természet összekapcsolását Descartes nagyon is komolyan gondolja. Hiszen az első mondat azt jelenti, hogy az Istentől leválasztott, s ebben az értelemben „meghamisított” természetet az igazságos Isten melletti érvként

²⁵ Descartes, René: *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 100 sk. o. (AT VII, 82. o.)

²⁶ Descartes, René, *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 101 sk. o. (AT VII, 83. o.)

²⁷ Descartes, *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 102 sk. o. (AT VII, 84. o.)

²⁸ Descartes: i. m. id. kiadás, 102 sk. o. (AT VII, 84. o.)

vezetnék be. Ezt a kísérletet azonban Descartes éppenséggel azzal az indoklással veti el, hogy a természet *nem* választható el Istentől. A *csaló természet csaló Istent vonna maga után*. Ezért Descartes kettéválasztja a problémát: elkülöníti a pusztán testi természet perspektíváját az elme perspektívájától, „amely egyesítve van ezzel a testtel”. Amíg ugyanis a beteg test *önmagában* – mint például (Descartes értelmezésében) egy vízkóros kutya²⁹ – éppoly kevésbé veti fel a teodicea problémáját, mint az óra, mely rosszul mutatja az időt (*non recte indicat*), az „igazi ember” nézőpontjából nagyon is fel lehet, sőt fel kell tenni az isteni jóságra vonatkozó kérdést. Az így föltett kérdést Descartes végül is úgy válaszolja meg, hogy egymásra vonatkoztatja a testek oszthatóságát és az elme oszthatatlanságát. A paradigmátikus példa a fantomfájdalom esete. Descartes érvelése szerint alapesetben testrészecskék hosszú és összetett láncolatára van szükség ahhoz, hogy a valamely testrészen keletkező mozgás eljusson egészen az agyig. A láncolatot alkotó sok testrészecské mindegyike képes azonban arra, hogy kezdeményezze a rá eső mozgásrészt, elvileg függetlenül attól, hogy a szóban forgó testrész ténylegesen megsérült-e vagy nem, vagy akár hogy egyáltalán létezik-e. Az ezzel a gondolatmenettel szemléltetett, ám egyetemes érvényességigénnyel előadott elmélet a következő.

„[M]ivel az összes olyan mozgás, amely az agynak abban a részében zajlik le, amely közvetlenül az elmében vált ki hatást, csak egy érzékletet közvetít a számára, elgondolni sem lehetne jobbat, mint hogy éppen azt közvetíti, amelyik valamennyi közül, amelyet közvetíthetne, a legnagyobb mértékben és a leggyakrabban vezet el az ember igazi fennmaradásához. Márpedig a tapasztalat azt tanúsítja, hogy pontosan ilyen az összes érzéklet, amit a természet belénk helyezett. Ezért aztán nem is találhatunk köztük egyet sem, amely ne Isten hatalmáról és jóságáról tanúskodnék.”³⁰

²⁹ Descartes-nak az állatok lelkével kapcsolatos állásfoglalásáról lásd a szerző „*Fictum brutum? Descartes ambivalens állatlélektanáról*” című írását a szerző által szerkesztett *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról* c. kötetben, Áron, Budapest 2002, 327–356. o.)

³⁰ Descartes, i. m. id. kiadás, 105 sk. o. (AT VII, 87. o.)

Legelőször is állapítsuk meg: ha a bizonyítás tartható, akkor Descartes elérte célját – a természet-teodicea probléma megoldódott. Észlelésünk testi alapzatának működésmódja egyszerre tanúskodik Isten hatalmáról és jóságáról. Azonban legalább hipotetikusán érdemes föltennünk a kérdést, hogy vajon tényleg elgondolhatatlan-e, hogy ez a testi alapzat jobb, megfelelőbben működő legyen, mint jelenleg. Számomra legalábbis nem tűnik ellentmondásnak azt gondolni, hogy fogalmi horizontunk tágasabb is lehetne – különös tekintettel az olyan eseményekre, amelyek oly mértékben érintenek bennünket, mint a mérgezési kísérlet vagy az amputálás. Ez még korántsem jelenti annak követelését, hogy a leibniz-i értelemben vett „teljes fogalommal” is rendelkezünk önmagunk individuális szubsztanciájáról.

Ennek ellenére találhatunk legalább egy jó okot, mely érthetővé teszi, miért elégszik meg Descartes ezzel a nem kielégítő megoldással. Mert tagadhatatlan, hogy ez a megoldás bizonyos tekintetben gyümölcsözőnek mondható. Hiszen végső soron épp ez az, ami számunkra lehetővé teszi a *morális tökéletesedést*, és eszközöket is rendelkezésünkre bocsát ennek elérésére, melyek – a *Lélek szenvedélyei*-ben kifejtettek szerint – abban állnak, hogy az Istentől-természettől *nem végérvényesen* megszilárdított kapcsolatokat testi inger és mentális észlelés között legalább részben átrendezhetjük. Az *institution de la nature* elméletére gondolok itt, amely annak magyarázatául szolgál, hogy miként hívnak elő meghatározott testi folyamatok – az életszellemek mozgásai az idegekben – végső soron nem csupán további testi mozgásokat, hanem *mentális* eseményeket is, melyek már nem belső, testi mozgásainkra, hanem valami egészen másra vonatkoznak: tárgyakra vagy folyamatokra, melyek testünkön kívül játszódnak le. A „természet” ebben az esetben annak a „kódnak” az elnevezése, amely meghatározott testi folyamatokat meghatározott jelentésteli mentális állapotokkal kapcsol össze. *Meghatározott, ám nem egyszer s mindenkorra meghatározott* mentális állapotokkal. Mert életünk megváltoztatásának lehetősége éppenséggel az eredeti kötések megváltoztatásának lehetőségében áll.³¹

³¹ Lásd például a *Lélek szenvedélyei* 50. cikkelyét!

A megszokás és a szűkebb értelemben vett – isteni – természet tehát a két ellenfél abban a harcban, amely a morálisan jó életvezetésért folyik. Az pedig, hogy egyáltalán zajlik ez a harc, a tulajdonképpeni emberi életvezetésnek az állatitól való lényeges eltérését is elének tárja. S mivel ily nagy a tét, ezért kellett a hatodik elmélkedésben ismét reflektálni a szűkebb értelemben vett természetre.³²

Descartes-nak az eddigiekben bemutatott törekvése arra, hogy Istent és a természetet közelebb hozza egymáshoz, nem korlátozódik a saját maga által megjelentetett kései írásokra, hanem megfigyelhető levelezésében is, s különösen abban a két levélben, melyet Chanut-nek írt a szeretetről s a szeretettel összefüggő dolgokról.

A fő kérdés ebben a levélben az ember helye a világegyetem egészen belül – melynek kiterjedése persze maga is komoly vizsgálódás tárgya. Már az *Alapelvek* egyik helyén is találunk egy olyan megfogalmazást, amely azt sugallja, hogy csak viszonylagos értelemben beszélhetünk az emberről úgy, mint az egész világegyetem céljáról,³³ de csak a Chanut-höz 1647. június 6-án írott levél mélyíti el igazán ezt a gondolatot. Egyrészt e levél szerint is kétségtelen, hogy „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is.” Másrészt – és éppen ez az, ami bennünket most a leginkább érdekel – *a priori* egyáltalán semmiféle kiváltságos helyzetet sem tulajdoníthatunk az embernek a teremtet világegyetemen belül: „Ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek.” Sem az Ó- sem az Újszövetség nem hívható tanúsággul az ember különleges helyzete mellett. Igaz ugyan, hogy „a teremtés hat napját a Teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani, hogy a Teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a Szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak [...]” Ami pedig az Újszövetséget illeti, Descartes számára egyáltalán nem evidens, hogy „a Megtestesülés misztériuma, valamint mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért, nem jelenti azt, hogy nem tehetett végtelen sok

³² Lásd még i. m. 198. cikkelyét!

³³ Lásd AT VIII-1, 81. o.

más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménynek.”³⁴ Az ilyen megfogalmazások azt a feltevést valószínűsítik, hogy Descartes az ember kitüntetettségét – amelynek kétségbevonhatatlan tanújele a neki biztosított eszes lélek – még akkor sem tekinti elégséges alapnak az „igazi ember” és a nem emberi élőlények közötti alapvető törés feltételezéséhez, ha azt a jót, amelyet Isten az embernek az intellektuális természet formájában adott, kizárólag neki juttatta. Ámde érdemes még azon is elgondolkodni, mire képes ez az intellektuális természet bennünk az Istenhez fűződő viszonyt illetően.

Az idézett Chanut-levél központi témája a szeretet. A Chanut által feltett kérdés az, hogy miképp jön létre az emberben az Isten iránti adekvát szeretet. Descartes a következőképp kezdi a választ:

„S mivel azok a prédikátorok, akik Isten szeretetére igyekeznek ösztönözni bennünket, általában felhívják figyelmünket a különféle hasznokra, melyeket a többi teremtményből húzunk, és azt mondják, hogy Isten nekünk teremtette őket, de nem vizsgálják meg velünk a többi okot, amiért szintén mondhatnánk, hogy teremtette őket, mint-hogy ez nem tartozik a tárgyukhoz, ezért igencsak hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy csupán értünk alkotta őket.”³⁵

Kétségtelennek látszik, hogy Descartes azt a szeretetet, amely a prédikatori gondoskodás nyomán jön létre, inadekvátnak kellett, hogy tekintse, hiszen a világegyetemről alkotott alapvetően hamis elgondoláson alapul. Ám ennek megállapításával semmiképp sem szeretném azt sugallni, hogy Descartes ezt az így létrejött szeretetet *jogosulatlan*nak is gondolta, vagy hogy elvetendőnek találta a felkeltésére való törekvést. Ugyanakkor annál inadekvátabbnak kellett tartania ezt a szeretetet, minél inkább hitt abban, hogy lehetséges egy másik istenszeretet, amely – nézete szerint – a világegyetemről alkotott igaz elgondoláson alapul. Hiszen Chanut kérdésére, „hogya a természetes világosság önmagában is megtanít-e Isten szeretetére, és lehet-e őt szeretni eme világosság erejénél fogva”,³⁶ az 1647. február elsejei levélben igennel válaszolt.

³⁴ Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Osiris, Budapest 2000, 251. o. (AT V, 54. o.)

³⁵ Descartes, i. m. 251. o. (AT V, 54. o.)

³⁶ Descartes, i. m. 228. o. (AT IV, 607)

„Mindazonáltal semmi kétségem sincs afelől, hogy valóban képesek lehetünk szeretni Istent pusztán természetünk ereje által. [...] ki merem jelteni, hogy ebben az életben ez a legelragadóbb és leghasznosabb szenvedély, amelyet csak élvezhetünk; sőt ez lehet a legerősebb is, bár ehhez igen figyelmes elmélkedésre van szükség, mivel más tárgyak állandóan elvonják figyelmünket.”³⁷

Ez a sajátos válasz a korábbi műveket különös, új fényben tünteti fel. Az *Elmélkedések* kifejezett célja innen nézve már nem annyira a lélek halandóságának és Isten létezésének bizonyítása, hanem egy adekvát, tisztán természetes istenszeretet fölkeltése. Másfelől nem nagyon kerülhetjük meg azt a kérdést, hogy vajon Descartes e természetes istenszeretet feltételezésével nem került-e igen közel egy panteisztikus alapbeállítódáshoz. Ebben az összefüggésben megnő a levélben szereplő Horatius-idézet jelentősége: „Mivel lelkünk természete e tekintetben hasonlatos az övéhez, [...] nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula aurae*.”³⁸

Még súlyosabban esik latba ez az eredmény, mihelyst a szeretet általános descartes-i meghatározását az ember – *természetes* – istenszeretetére alkalmazzuk. A szeretet ugyanis nem más, mint akaratlagos egyesülés a tárggyal (*se joindre de volonté à l'objet*), azaz önmagunkat a jónak talált dologgal egy egésznek tekinteni, melynek mi vagyunk az egyik része, ama jó pedig a másik.³⁹ Ha elképzeljük magunkban lelkünk egységét Istennel, s ha ezen túl még örülni is tudunk neki, akkor nyilvánvalóan fennáll a veszély, „hogy istenülni kívánunk, és így, egy nagyon nagy hiba folytán pusztán az istenséget szeretjük Isten szeretete helyett”.⁴⁰ Kézenfekvő feltételezés, hogy Descartes a „nagyon nagy hibán” a sztoikus tanításnak ugyanazt a következményét értette, amelyet az ideiglenes etika harmadik maximájában még „ama filozófusok titkaként” dicsért, „akik hajdan ki tudták vonni magukat a sors hatalma alól, s isteneikkel versengtek – fájdal-

³⁷ Descartes, i. m., 229. o. (AT IV, 608)

³⁸ Descartes, i. m., 228. o. (AT IV, 607. o.)

³⁹ Descartes, i. m. 224. o. (AT IV, 601. o.)

⁴⁰ Descartes: i. m. 229. sk. o. (AT IV, 608. o.)

maik és szegénységük ellenére is”.⁴¹ Descartes úgy próbálja elhárítani ezt a lehetséges következményt – melyet a Chanut-levéiben az újsztoicizmus kortárs keresztény kritikusaiban szellemében értékelt át –, hogy az embert az egész világegyetemet átfogó, kifejezetten Istentől teremtett és az ő hatalma által fenntartott rend részeként próbálja értelmezni.

„[É]s végül, [ha szem előtt tartjuk] egyrészt saját kicsinységünket, másrészt a teremtett dolgok nagyságát, figyelembe véve, hogy ily módon függenek Istentől: hogy tudniillik mindenhatóságára kell vonatkoztatni őket [...], nos, az e dolgokról való elmélkedés oly végtelen örömmel tölti el azt az embert, aki helyesen érti őket, hogy [...] egyenesen úgy gondolja, hogy már eleget élt, hiszen Isten kegyelméből eljutott ezekhez az ismeretekhez.”⁴²

Ám ha úgy próbálunk meg önmagunk istenítésének tendenciája ellen harcolni, hogy saját énünk és a jól rendezett kozmosz egységét hangsúlyozzuk, az ellenkező veszélynek tesszük ki magunkat: legalábbis tendenciaszerűen az egész természet és isteni okának egységét állítjuk. Minden attól függ, hogyan fogjuk fel az isteni hatalom és az általa fenntartott világ egységét, illetve, miként értelmezzük az „Isten által” (*par lui [Dieu]*) kifejezést az 1647. június 6-i levél következő részletében:

„[A]mikor szeretjük Istent, és *általa* akaratlagosan csatlakozunk minden dologhoz, amit teremtett, amennyivel nagyobbnak, nemesebbnek és tökéletesebbnek tekintjük őket, annyival többre becsüljük saját magunkat is, hiszen egy annál tökéletesebb egész részei vagyunk [...]”⁴³

Az eddigiek alapján nem azt szeretném állítani, hogy Descartes világképe élete végére panteisztikussá vált. Csupán azt állítom, hogy *nolens-volens* kimunkálta „a XVII. századi szellemtudományok természetes rendszerének” (Dilthey) néhány fontos, elméleti előfeltevését, amennyiben megmutatta, hogyan lehet egy mechanikai alapjellegű filozófia kontextusán belül fontos szerepet tulajdonítani a szeretetnek,

⁴¹ Descartes, *Értekezés a módszerről*, id. kiadás, 38. o. (AT VI, 26. o.)

⁴² Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 230. o. (AT IV, 609. o.)

⁴³ Descartes, i. m., 252. o. (AT V, 56. o.)

amelyről azt gondolnánk, hogy ellene szegül a korabeli filozófia mechanizálási törekvésének.

II.

Tanulmányom elején fölidéztem Descartes kétféle közelítését a természet fogalmához, az elsőt a *Le monde* című írásból, a másodikat a hatodik elmélkedésből. Világossá vált, hogy a korai meghatározás „prekarteziánus”, a matematika bizonyosságára épülő elgondolást tükröz, amely a metafizika felé fordulással alapvetően megváltozik. A kétféle meghatározás különbségében a karteziánus gondolkodás mélyreható változása tükröződik a két mű megírása között eltelt időszakban. A *Le monde*-ban az egőé a meghatározás hatalma, Isten szerepe a világ normális menetének fenntartására korlátozódik. Ezzel szemben a hatodik elmélkedés egóját a meghatározott szerepébe kényszerítve látjuk: az első idézet hatalommal bíró egója belső felépítésének erőtlen befogadójává vált, amely felépítés mindazonáltal kiemeli őt a többi természeti dolgok névtelen tömegéből. Az a létező ugyanis, amely a többit mint ilyen és ilyen dolgot azonosítja, nem lehet ugyanolyan felépítésű, mint azok, melyeket azonosít. Az *Elmélkedésekben* háromfajta létezővel van dolgunk. Egyrészt a természetet teremtő és fenntartó Istennel, másrészt az emberi elmével, amely mind az egyedi természeteket, mind pedig a természetet mint olyant az Istentől rendelkezésére bocsátott minták alapján megjeleníti, s végül azokkal a testi dolgokkal, melyek természete az elme nélkül nem volna azonosítható. Mindebből a korábbiakban arra következtettünk, hogy Descartes fordulata nem hagyta érintetlenül a természet fogalmát sem. Hogy e fordulat értelme még világosabbá váljék számunkra, azt javaslom, vizsgáljunk meg még két további szöveget a descartes-i korpuszból, és pedig azokat az Erzsébet hercegnőnek írt leveleket, melyekben Seneca *A boldog életről* című írását elemzi, valamint a párizsi Sorbonne teológiai fakultásának doktoraihoz írott levelet, amely az *Elmélkedések* egyik előszavát alkotja.

1645-ben Descartes azt javasolja a pfalz-i hercegnőnek, hogy olvassák közösen Seneca *A boldog életről* című dialógusát mint útmutatást a megnyugvást adó élethez. Ezt a javaslatot olyan időszakban tette

Descartes, amelyben a levelezőpartnerek már nem a lélek és a test különbségének *elméleti* értelmét és következményeit tárgyalták, mint eleinte, hanem gyakorlati következményeit: a dualizmus problémáját a pszichoszomatikus terápiára építő orvos módján vizsgálták. Ha viszont a test betegségeinek kiváltóját a lélek szenvedélyei között kell keresni, akkor magától értetődik, hogy a megfelelő terápiát sem a tulajdonképpeni orvostudománytól kell várni, hanem sokkal inkább a filozófiai etikától, amely feladatát abban látja, hogy a fenyegető szenvedélyek közepette megmutassa a boldogsághoz vezető életutat. Ez pedig összhangban áll Descartes új beállítódásával, amelynek fő megfogalmazását az 1646. június 15-i Chanut-levélből korábban már fölidéztük.⁴⁴

A természet fogalmának vizsgálatát illetően semmiképp sem felesleges rámutatnunk arra, hogy a levelezőtársak különböző felekezetekhez tartoznak. Descartes katolikus, Erzsébet kálvinista. Mielőtt tehát konkrét morális kérdések tárgyalásába fognának, legalább hallgatólagosan meg kell állapodniuk egy közös térről, a mindkettőjük által elfogadott kiindulópontokról. Az, hogy Descartes Seneca olvasását javasolja, kétségtelenül összefügg valamiképp ezzel az eredeti, hallgatólagos megegyezéssel: arra tesznek kísérletet, hogy az etikát egy olyan filozófus nézőpontjából vizsgálják, akit „nem világít meg a hit”, hanem egyedül a *természetes* ész vezet.

Azt gondolhatjuk azonban, hogy ez az Isten nélküli közös terület szükségtelenül távol van a vallási különbözőségektől. Ezt persze értelmezhetjük úgy is, hogy itt még nem a tulajdonképpeni területről van szó, hanem csak a vállalkozás első lépéséről, amelyre a másodiknak kell következnie: a hitvallások felettiként tekintett keresztény Isten bevonásának. Szerintem azonban ezzel a leegyszerűsítéssel nem oldhatjuk meg a nehézséget. Hiszen a „természetes ész” kifejezés egy sor asszociációt és kérdést hív elő, melyek igen szorosan összefüggnek a karteziánus természetfogalommal, s így kézenfekvővé teszik az alapvető kérdést, hogy mekkora valójában a távolság Descartes illetve a 17. század első felében működő naturalisták természetfogalma között. Ha tehát az újabb kutatások nyomán joggal gondolhatjuk, hogy Descartes első, meghatározó filozófiai ösztönzéseit a sztoikus tanítástól

⁴⁴ Lásd jelen tanulmány 522. oldalán!

kapta, akkor nagyon is helyénvaló arra a gondolkodóra s arra az írásra gondolni, amelyet ő maga idéz fel kései levelezésében. Annál is inkább, mert a levélváltás közben fölmerülő egyik fő közös téma éppenséggel a természet fogalma.

Seneca a boldog életet olyan életnek tekinti, amely összhangban áll a természettel. Ugyanakkor egy nagyon figyelemre méltó politikai-teológiai kozmológia nyomaival is találkozunk nála. A világegyetemet teokráciaként fogja fel, melyet hol monarchisztikusan, hol pluralisztikusan értelmez. „Királyságban születünk, Istennek engedelmeskedni – szabadság.”⁴⁵ Vagy másként: „Tudom, hogy a világmindenség a hazám, amelynek az istenek az előljárói [...]”⁴⁶ A legérdekesebb azonban egy erőteljes, költői megfogalmazás, melynek révén a politikai és a teológiai metaforák egymásba olvadnak, hogy ezáltal magyarázatot adjanak arra, miként tehetnek szert etikai jelentőségre a természet törvényei. „[az erény] bátran áll majd, s ami történik, nemcsak türelemmel viseli majd, hanem kívánja is, s tudja majd, hogy az idők minden nehézsége a természet törvényéből fakad, s derék katonaként túri majd a sebeket, megszámlolja a forradásokat, s fegyverektől átütötten haldokolva is szeretni fogja azt a vezért, akiért elesett. Ott lesz a lelkében a régi parancs: az Istent követni.”⁴⁷ A negyvenes években végbemenő descartes-i fordulat egyik döntő jegye mármost éppen az, hogy a fizikára épülő, a – szomatikus – orvostudományt magában foglaló etikától függetlenül igyekszik választ adni a kérdésre, miért nem kell – illetve nem szabad – félnünk a haláltól. Ez az elgondolás persze – mint azt Descartes maga is hangsúlyozza – ellentétben áll azzal az etikával, melyet korábban az orvostudomány korolláriumaként próbált kidolgozni, s melynek célja az élet meghosszabbítása volt.⁴⁸ Ha azt a kérdést

⁴⁵ Seneca, *Prózai művei*, Szentzár kiadó, Budapest 2004, II. kötet, 282. o. In regno nati sumus: deo parere libertas est. (15,7)

⁴⁶ Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos [...] (20,5)

⁴⁷ [...] illa fortiter stabit et quidquid evenerit feret non patiens tantum sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret vulnera, numerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit cum pro quo cadet imperatorem; habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere. (15,5). Magyarul: Seneca, i. m. 281–282. o.

⁴⁸ 1646. június 15.

teszük fel, vajon hogyan válhat a fizika ezen az új módon etikailag is relevánssá – amint ezt a korábban idézett Chanut-levél állítja –, akkor válaszul a szeretet egy igen sajátos, mechanisztikus elméletét kapjuk, melyet egy ugyancsak Chanut-höz írt, részletes levélben olyan gondolatmenetek magyaráznak, melyek alapvetően az imént idézett Seneca-részlet politikai-teológiai kozmológiájával párhuzamosak. Ezt az elméletet azonban e helyütt nem tárgyalhatom részletesen.⁴⁹ Ehelyett arról szeretnék még beszélni, hogy miképp jellemzi Descartes az Isten-ember-természet viszonyt az Erzsébet-levelekben, s hogy mennyiben tekinthető ez a jellemzés a pusztán a természetes ész által vezetett Seneca sajátos krisztianizálásának.

Vannak olyan helyek Descartes-nál, ahol a „természet”, „természetes” kifejezéseket az istenitől megfosztott lét megjelölésére használja. Számára alárendelt jelentőségűnek kellett számítsa a pusztán ezt a létet kutató filozófia, hiszen kiegészítendőnek kellett tűnjön olyan ismeretek révén, melyeket a kinyilatkoztatás fényében szerzünk meg. Ebben az értelemben írja Descartes 1645. augusztus 4-i levelének végén, hogy Seneca a legfontosabb filozófiai könyvet írta *volna* meg, ami egy pogány filozófus számára egyáltalán lehetséges lett *volna*, ha felnőtt volna feladatához, mely abban állt, hogy megmagyarázza a legfontosabb igazságokat, melyek a *természetes* boldogsághoz vezetnek. A természetről való ilyen típusú gondolkodás persze teljesen idegen a világegyetem sztoikus koncepciójától, mely az istent vagy az isteneket a világegyetemhez tartozó lényeknek tekinti. Ez az eltérés a sztoikus koncepciótól azonban éppenséggel lehetővé teszi, hogy egy olyan *transzcendens* istenről tegyünk kijelentéseket, mely a természetes ész számára nem, csupán a természetfeletti kinyilatkoztatás által megvilágított ész számára érhető el. Később, az augusztus 18-i levelében idézi Descartes azokat a helyeket, ahol Seneca leírja saját természetfogalmát. Ennek kapcsán egyrészt megállapítja, hogy mikor Seneca a boldog életet a saját természetnek megfelelő életként határozza meg, akkor saját természetén nyilvánvalóan nem a természetes hajlamokat érti. Másfelől

⁴⁹ Lásd erről a szerző *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában* című könyvének tanulmányait (Áron, Budapest 2004).

felrója Senecának, hogy homályosan fejezi ki magát, ahelyett hogy rendes meghatározásokat adna, s ezen a ponton még azt is hozzáfűzi, hogy abból, amit Seneca mond, kihámozható, hogy „*rerum natura* nála azt a rendet jelenti, amelyet Isten alkotott a világ minden dolgaiban”.⁵⁰ Ez a meghatározás azért fontos számunkra, mert szinte pontosan megfelel annak a meghatározásnak, melyet – mint láttuk – Descartes maga ad s többszörösen felhasznál a hatodik elmélkedésben. Egy olyan isten transzcendenciája azonban, amely nem csupán a minden dologban érvényre jutó rendet alapozza meg, hanem ezen túlmenően még a természettel is azonosítható, a keresztény teológia nézőpontjából biztosan nem kifogástalan. Mégis, Descartes legérdekesebb kijelentései éppen azok, melyekben ezt a természetfogalmat a sztoikus tanításra támaszkodva fejleszti tovább. Hiszen nem csak azt olvassuk nála, hogy a természetben „Isten által megállapított” törvények fogalmai *természetes módon* megtalálhatók elménkben, hogy ezáltal lehetővé váljék a *természetes* világismeret,⁵¹ hanem még a *természetes* istenszeretet csíráját is, melyet ugyan csak a Chanut-nek írt levelekben fejt ki részletesen, de már az 1645. szeptember 15-i, Erzsébetnek írt levélben is jelez.

„[É]s mivel a szeretet igazi tárgya a tökéletesség, valahányszor Istenhez emeljük elménket, hogy a maga valóságában szemléljük, [...] természetes hajlandóság ébred bennünk az ő szeretetére [...]”,⁵²

Descartes tehát szinte ugyanazokat a kifejezéseket alkalmazza e két levélben – ellentétes értelemben. Augusztus 18-án úgy véli, *rerum naturán* Senecánál nem érthetjük az *inclinations naturelles*-t, míg szeptember 15-én úgy nyilatkozik, hogy Isten filozófiai fogalma – azaz a valamennyi tökéletesség foglalataként felfogott Isten – nemcsak azt teszi lehetővé, hogy Isten létezését bizonyítsuk, hanem arra is *naturellement enclins* tesz bennünket, hogy szeressük Istent. Descartes álláspontjának jellemző ambivalenciája⁵³ tehát a természetfogalom kapcsán is megállapítható. Hiszen egyfelől egy, a keresztény teológia felől

⁵⁰ Descartes: i. m., 148. o. (AT IV, 274. o.)

⁵¹ Lásd az *Értekezés a módszerről* ötödik részének első bekezdését!

⁵² Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 161. o. (AT IV, 292. o.)

⁵³ Lásd ezzel kapcsolatban a szerző René Descartes című könyvét (Áron, Budapest 1998), melyben Descartes-ot „az ambivalenciák filozófusaként” jellemzi.

kidolgozott természetfogalmat találunk nála, melyben a transzcendencia és Isten természetfeletti kinyilatkoztatása nem nélkülözhető, míg másfelől a természet *filozófiai* fogalma igen sok mindent átvesz a sztoikus tanításból: az immanenciát, a természetes megismerhetőséget, s még a természetes módon belátható szeretetreméltóságot is.

A természet megítélésének ambivalenciája a Senecáról írott levelekben egybevág egy kissé korábban íródott különös szövegben, „a szent teológia párizsi fakultásának dékánjának és doktorainak” címzett levélben fellelhető kettősséggel. Ez az írás annál is különösebb, minthogy egyfajta bevezetesként kell szolgálnia az *Elmélkedések*hez, mely viszont nem teológiai mű. Ha nem akarjuk a Descartes szándékaira vonatkozó kérdést kezdettől fogva az őszinteség-őszintétlenség síkján vizsgálni, akkor legalább két kérdés merül fel ezzel az írással kapcsolatban. Miért fordult Descartes teológusokhoz, nem pedig filozófusokhoz e levéllel, s egyáltalán mit várhatott a teológusoktól? Az első kérdésre viszonylag könnyű válaszolni. A *facultates artium* ugyanis a 16–17. századi Franciaországban igen sokat veszítettek jelentőségükből. A filozófiát az ún. *collèges de plein exercice* keretében tanították, melyek ugyan az egyetemekhez tartoztak, mégsem örvendtek túl nagy tekintélynek. Vagyis nem csoda, hogy Descartes az eleve filozófiát is tanuló teológusokhoz fordult. Ez persze csupán külsődleges magyarázat, mely nem nagyon segít a második kérdés megválaszolásában. Azon a véleményen vagyok, hogy e második kérdésre ismét csak a természet, illetve a természetes ész fogalmára reflektálva adhatunk választ. A levél elején, ahol Descartes leírja, mi a célja a művel, egy ellentétpárt állít fel: az egyik oldalon állnak a hívők, akik számára a szilárd hit már elegendő, hogy elismerjék Isten létezését és a lélek halhatatlanságát. A másik oldalon a naturalisták állnak, akiket semmiféle vallás nem győzhet meg erről. Az említett két vallási igazságot csak akkor fogadják el, ha a természetes ész által bizonyítják őket. E naturalistákat Descartes a későbbiekben egyszerűen hitetleneknek nevezi, és pedig a körköröség problémájának sajátos tárgyalása kapcsán. A hívőknek ugyanis nem esik nehezükre, hogy a Szentírás alapján higgyenek Isten létezésében, noha ugyanakkor „a Szentírásnak azért kell hinnünk, mert Istentől kaptuk”.⁵⁴

⁵⁴ Descartes, *Elmélkedések ...*, 7. o. (AT VII, 2. o.)

A naturalisták azonban, kiknek mércéje a természetes ész, a nyilvánvaló körforgásra figyelmeztetnek. Miután Descartes fölállította ezt az ellentétpárt, rátér saját célja tisztázására. Kiindulópontul azt a tézist választja, mely szerint „Isten létezése a természetes ész által is bizonyítható, [sőt] a Szentírásból is arra következtethetünk, hogy ez igazságot könnyebb fölismerni, mint azokat, amelyek a teremtett dolgokra vonatkoznak”. Hiszen végül is nyilvánvaló, „hogy mindazt, amit Istenről tudhatunk, pusztán a saját elménkből merített érvekkel (*rationibus*) is igazolhatjuk”. Az eredményt úgy foglalja össze, hogy „Isten könnyebben és bizonyosabban [ismerhető meg (*cognoscatur*),] mint a világ dolgai (*res saeculi*)”.⁵⁵

E gondolatmenet alapján arra következtethetünk, hogy amit Descartes az *Elmélkedésekben* bizonyítani kíván, nem más, mint hogy a naturalisták tévednek, mikor azt állítják, hogy a természetes ész *mint természetes* áll ellentétben Istennel. Vagyis az ellentét a hívők és a naturalisták között mind a hit, mind a *természetes* ész hamis értelmezésén alapul. Azok az érvek, melyek Isten létét bizonyítják, saját elménkből származnak, vagyis saját eszünkből, s ennyiben a naturalistának akár igazat is adhatunk: előbb a bizonyítást kell ismernünk, s csak azután következhet a hit. Másfelől azonban kiderül, a naturalista ellenvetése hamis előfeltevésen alapult: egyrészt maga a Szentírás is előtérbe helyezi a természetes istenismeretet, másrészt az a körülmény, hogy Isten létezésének igazságát könnyebb fölismerni, mint azokat, amelyek a teremtett dolgokra vonatkoznak, egyértelműen arról tanúskodik, hogy van az elménkben egy eredeti, *természetes* hajlandóság az istenismeretre. Az így nyert köztes tér azonban igen bizonytalan. Hiszen — különösen saját természetünk hatodik elmélkedésbeli meghatározásának fényében — nyilvánvalónak látszik, hogy az istenismeretre való hajlandóság csakis magától Istentől származhat. Ez azonban ismét csak azt jelenti, hogy a hívők szemére vetett körforgást nem szüntettük meg, hanem csupán magasabb szintre emeltük: az, ami számunkra Isten létét igazolja, nem az *Istentől adott írás*, hanem elménk *Istentől adott természete*. Maga a körforgás elkerülhetetlennek látszik.

⁵⁵ Descartes, i.m., 8. o. (AT VII, 2. o.)

Ezek olyan kérdések, melyekkel természetesen a filozófusnak kell foglalkoznia. De akkor miért fordult Descartes mégis a Sorbonne teológusaihoz? Egyértelmű, határozott választ, előrebozsátom, nem tudok adni. Két lehetséges választ látok körvonalazódni. Az első kézenfekvő: az a terület, ahol Descartes a maga természetes istenismeretével mozog, azért is bizonytalan, mert teológiaiag kényes kérdés, hogy Isten csakugyan könnyebben megismerhető-e, mint a bennünket körülvevő dolgok. Ehhez mindenképp szükség van teológusok segítségére.

A másik válasz nem kézenfekvő. Abból indulok ki, hogy Descartes meglepően hosszan taglalja, hogy mily keveseknek van filozofálásra alkalmas elméje. Ehhez, teljességgel Descartes szellemében, hozzáfűzhetjük még azt is, hogy még a filozofálásra alkalmas elmék is csupán elszigetelt pillanatokban képesek arra, hogy teljes mértékben átadják magukat a vizsgált dolog szemlélésének. Szükség van tehát egy olyan instanciára, amely egyrészt a nem igazán alkalmas elméket, másrészt az alkalmas, ám a szemlélődésbe belefáradt elméket támogatja. Ezt a problémát a 17. században sokat vitatták, megoldásának egyik kulcsterminusa pedig: közösség, *societas*. Descartes mármost a Sorbonne teológusait kissé váratlanul *societas*-ként szólítja meg. „Másképp oly kiváló véleménynel van mindenki az Önök fakultásáról, s a Sorbonne név tekintélye oly nagy, hogy nemcsak a hit kérdéseiben nem találhatni egyetlen *társaságot* sem — egyedül a szent zsinatot kivéve —, amely oly hitelt érdemlő volna, mint az Önöké, de mindenki tudja, hogy még az emberi filozófiában sincs sehol nagyobb világosság [...]”⁵⁶ Elismerem, ez egy merész hipotézis, mégis úgy vélem, a párizsi teológusok *közössége, societas*-a Descartes számára *természetes* segédeszközt is jelenthetett, amely alkalmas rá, hogy az önmagukat eszes lelkeként „igazi embernek,” ám a maguk egyediségében túl esendőnek tekintő hívők *természetes* istenismeretét támogassa.

⁵⁶ Descartes, i. m. 10 sk. o. (AT VII, 5. o.)

Irodalom

- Adam, Charles, Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, I-XI. Paris: Vrin, 1897-1913. (Kicsinyítve, kazettában: 1996.)
- Descartes, René, *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai, Budapest 1980. (2. kiadás)
- Descartes, René, *Értekezés a módszerről*, Ikon, Budapest 1992.
- Descartes, René, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest 1994.
- Descartes, René, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Budapest Osiris, 2000.
- Boros Gábor, *René Descartes*, Áron, Budapest 1998.
- Boros Gábor, „*Fictum brutum? Descartes ambivalens állatlélektanáról*”, a szerző által szerkesztett *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. századról* c. kötetben, Áron, Budapest 2002., 327-356. o.
- Boros Gábor, „Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában”, a Farkas Katalin és Orthmayr Imre által szerkesztett *Bölcsélet és analízis* c. kötetben, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2003. 229-243. o.
- Gaukroger, Stephen, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Röd, Wolfgang, „Descartes' Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik,, az L. Schäfer és E. Ströker által szerkesztett *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik* c. mű *Renaissance und frühe Neuzeit* II. kötetében, Freiburg/München, 1992, 185-216.
- Röd, Wolfgang, *Hagyomány és újítás a filozófiában*, Áron, Budapest 2003.

Abstract

At first sight, Descartes' concept of nature seems to be irremediably „naturalistic“ in our modern sense, i.e. materialistic. In contrast to this *prima vista* view what I argue for is not the opposite, i.e. an idealistic concept of nature in Descartes but rather a more sophisticated view: The overall ambiguity of Descartes' philosophical work can be detected in the ambivalence of his concept of nature, among others. The almost materialistic definition of the early *Le monde* has its

almost idealistic counterpart in the efforts taken in the Sixth Meditation to harmonize human fallibility and divine goodness in the common denominator of a principally good-godly nature. In the second part of my paper I examine the ethical and theological consequences of the principal ambiguity as they are reflected in some letters Descartes wrote to Elisabeth and in the dedicatory letter of the *Meditations on First Philosophy* addressed to the theologians of the Sorbonne, respectively.

SALVA VERITATE FELCSERÉLHETŐSÉG EGYSZERŰ MONDATOKBAN

FORRAI GÁBOR – HUORANSZKI FERENC

„Substitution and Simple Sentences”¹ című írásában Jennifer M. Saul azt állítja, hogy vannak olyan zavarbaejtő esetek, amikor az egyező referenciájú nevek egymással való helyettesítése megváltoztatja a mondat igazságértékét. Természetesen köztudott, hogy a modális operátorokat, propozicionális attitűd igéket, idézőjeleket és más hasonló nyelvi eszközöket tartalmazó mondatokban az azonos referenciájú nevek *salva veritate* helyettesítése nem mindig lehetséges. Azok az esetek, melyekre Saul felhívja a figyelmet, azért zavarbaejtőek, mert nem tartalmaznak semmilyen efféle nyelvi eszközt. Ezek, úgy tűnik, „egyszerű mondatok”. Ha igaza van, a felcserélhetőség problémája bonyolultabb, mint gondolni szokás. Amellett fogunk azonban érvelni, hogy nincs igaza.

Először vegyünk szemügyre kettőt a zavarbaejtő esetek közül. Képzeljük el, hogy a következő mondat igaz:

(1) Clark Kent ment be a telefonfülkébe, és Superman jött ki.

Mivel a „Clark Kent” és a „Superman” név ugyanarra a személyre referál, azt várnánk, hogy az utóbbi helyettesítése az előbbivel változatlanul hagyja a mondat igazságértékét. Csakhogy az így kapott mondat,

(1*) Clark Kent ment be a telefonfülkébe, és Clark Kent jött ki,

¹ *Analysis* 57/2 (1997), 102-108. o.

hamisnak tűnik. Vagy lássunk egy még erőteljesebb példát.

(2) Superman sikerebb a nőknél, mint Clark Kent.

(2*) Superman sikerebb a nőknél, mint Superman.

(2) Igaznak tűnik. (2*)-ot az egyező referenciájú nevek helyettesítésével kapjuk, de (2*) szükségszerűen hamis.

E példák intuitív erejét nehéz volna tagadni. Superman azonos Clark Kenttel, de az iménti mondatpárok tagjait természetes úgy értelmeznünk, hogy igazságértékük különbözik. De vajon csak így értelmezhetjük e mondatokat? Úgy gondoljuk, nem. Értelmezhetjük őket úgy is, hogy (1) és (1*) egyaránt igaz, és hogy (2) és (2*) egyaránt hamis. Az első mondatpár esetében így érvelhetünk. A korábbiakhoz hasonlóan tegyük fel, hogy (1) igaz. Mivel pedig Clark Kent és Superman ugyanaz a személy, valahányszor csak az előbbi bemegy egy telefonfülkébe, az utóbbi is így tesz, s valahányszor csak az utóbbi kijön, az előbbi is ezt teszi. Ennélfogva (1*) igaz. A második mondatpár esetén hasonlóképpen érvelhetünk. (2*) nyilvánvalóan hamis. Még Superman sem lehet sikerebb a nőknél, mint Superman. Csakhogy Clark Kent ugyanaz a személy, mint Superman, ezért Superman nem lehet nála sikerebb a nőknél. Következésképp (2) is hamis.

A mondatpárok tagjainak tehát kétféleképpen is tulajdoníthatunk igazságértéket: tulajdoníthatunk nekik különböző igazságértéket, mint Saul, vagy azonos igazságértéket, amint az előző bekezdés érvei sugallják. Magyarán, mindkét párnak két különböző olvasata van. A második olvasat szerint a helyettesítés *salva veritate*, s ez ellentmond Saul állításának. Ha sikerül megmutatnunk, hogy ez az egyetlen helyes olvasat, ez elegendő cáfolatnak. Csakhogy Saul olvasata intuitíve plauzibilis, s ezért nem lehet egyszerűen félresöpörni. Ezért megpróbáljuk megmutatni, hogy bár a Saul-féle olvasat megengedhető, valami olyasmin alapul, ami érvényteleníti az ebből az olvasatból leszűrt következtetését.

Vizsgáljuk meg újra (1)-et és (1*)-ot. Ha valaki elfogadja (1)-et igaznak, hogyan tarthatja (1*)-ot hamisnak? Hogy ezt megértsük, tekintsük azokat, akik biztosan így értékelnék e két mondatot, jelesül a képregény többi szereplőit, akik egyformán tanúi Clark Kent teljesen köznapi életének és Superman káprázatos tetteinek. A képregény

szerelőinek természetesen fogalmuk sincs róla, hogy a szemüveges aktakucac, Clark Kent, azonos a lélegzetelállító Supermannal. Teljesen ésszerűen járnak el, ha (1)-et elfogadják, de (1*)-ot elutasítják. Csakhogy a képregény szereplői nem használhatják fel e két mondatot arra, hogy az azonos referenciájú nevek *salva veritate* felcserélhetősége ellen érveljenek, s ennek mélyebb oka van, mint a logikai kérdések iránti sajnálatos érdektelenségük. A *salva veritate* felcserélhetőség elleni érv ugyanis megköveteli az alábbi premisszát:

(=) Superman azonos Clark Kenttel.

De a képregény szereplői nem hiszik ezt, és ezért nem is használhatják fel. Saul azonban felhasználja (=)-t, s erre joga is van, mivel tájékozott olvasó, nem pedig tájékoztatlan képregényszerelő. S pontosan ez az a pont, ahol érvelése félresiklik. Tájékozott olvasóként vajon hogyan tulajdoníthatna (1)-nek és (1*)-nak különböző igazságértéket? Mivel tudja, hogy Superman azonos Clark Kenttel, azt is tudnia kell, hogy az előbbi soha nem jöhet ki egy telefonfülkéből az utóbbi nélkül.

Explicitebben fogalmazva, Saul érve egy olyan nézőpontváltáson alapul, amely megengedhetetlen. Érvelése során két különböző és összeegyeztethetetlen ismeretelméleti pozíciót foglal el. Amikor (1)-nek és (1*)-nak különböző igazságértéket tulajdonít, ugyanolyan tájékoztatatlannak mutatja magát, mint a képregény szereplői, amikor viszont felhasználja (=)-t, úgy ítél, ahogy tájékozott olvasóként ítélnie kell. Ez a nézőpontváltás nem küszöbölhető ki érvéből. Hogy a *salva veritate* felcserélhetőség ellen érvelhessen, el kell fogadnia (=)-t, s ezt csak tájékozott olvasóként teheti meg. De ahhoz, hogy (1)-hez és (1*)-hoz különböző igazságértéket rendeljen, tájékoztatatlannak kell tettetnie magát. Ezt az olvasatot csak azért találjuk intuitíve plauzibilisnek, mert ismerjük a képregényt, s gondolatban azonosulunk a szereplőivel. De egyazon érven belül nem lehet olykor azonosulni, máskor meg nem azonosulni.

Csakhogy Saulnak van egy másik példája is, amely különbözik az előzőektől, s nem támadható ugyanolyan módon.

(3) Soha nem jutottam el Leningrádba, de múlt héten Szentpéterváron jártam.

(3*) Soha nem jutottam el Leningrádba, de múlt héten Leningrádban jártam.

(3) elfogadható igaznak, (3*)-ot az egyező referenciájú név behelyettesítésével kapjuk, de (3*) biztosan hamis. Hogy lássuk, mi a baj ezzel a példával, először vegyük észre, hogy (3) vicces mondat. Valójában vicces kifejezése annak, hogy a kommunizmus időszakában nem jutottam el abba a városba, ahol múlt héten jártam. Ez a mondat pontosan azért hat viccesnek, mert szigorú értelemben hamis. Mivel múlt héten Szentpéterváron jártam, és Szentpétervár azonos Leningráddal, igenis eljutottam Leningrádba. Amit itt látunk, az voltaképpen egy Grice-féle társalgási implikátúra: azáltal, hogy valami nyilvánvaló hamisságot állítunk, kifejezünk valamit, ami igaz, ti. hogy a kommunizmus időszakában nem jártam a városban. Ezen implikátúra miatt vagyunk hajlamosak (3)-at igaznak tekinteni. Ahhoz azonban, hogy Saul érve megálljon, nem elég, hogy (3) kifejez, azaz implikál valami igazat. Szigorú értelemben is igaznak kell lennie. De ha szigorú értelemben igaz volna, egyáltalán nem volna vicces. Továbbá azzal, ha szó szerint igaznak tekintenénk, elköteleznénk magunkat ama valószínűtlen nézet mellett, hogy a város neve egyike lényegi tulajdonságainak, azaz szerepet játszik a város azonosságában. Hogy lássuk, milyen képtelenség ez, tegyük fel, hogy éppen azelőtti este érkezünk meg Leningrádba, mielőtt az új név hivatalossá válna, bejelentkezünk a szállodába, és lefekszünk aludni. Ha a név lényegi tulajdonság volna, másnap egy másik városban ébrednénk fel. Ha ezt elfogadjuk, Saul valóban sikeresen érvel az egyező referenciájú nevek egyszerű mondatokban való *salva veritate* felcserélhetősége mellett. Ha nem fogadjuk el, Saul érvelése kudarcot vall.

Abstract

Jennifer M. Saul has argued that the substitution of coreferential names may change the truth values of sentences which do not contain modal operators and any other devices which are known to prevent *salva veritate* substitution. The paper claims

that both of her arguments are wrong. The first involves incompatible perspectives in the assessment of truth values. The second does not do justice to our intuitions and requires an implausible metaphysical assumption.

NEM EPISZTEMIKUS TÉNYEZŐK SZEREPE A TEORETIKUS RACIONALITÁSBAN

MARGITAY TIHAMÉR

1. Bevezetés

Teoretikus és praktikus racionalitás, episztemikus és praktikus kritériumok

A racionalitás valamiféle célszerűséget jelent, és különböző dolgokkal kapcsolatban merülhet fel. Lehet egy vélekedés, egy cselekedet, egy döntés, egy szándék, egy terv stb. racionális vagy éppen irracionális. Ha például egy cselekedetet racionálisnak *minősítünk*, akkor ezzel célszerűsége szempontjából *értékeljük*. Azt állítjuk, hogy az adott cselekedet várhatóan hatékonyan hozzájárul a cselekvőnek a cselekedettel elérni kívánt célja megvalósításához.

Arisztotelész óta kétféle racionalitást szokás megkülönböztetni. A teoretikus racionalitás a vélekedésekre¹ (meggyőződésekre, hitekre, elvárásokra) vonatkozik, és azt vizsgálja, milyen feltételeket kell a vélekedéseknek kielégíteniük ahhoz, hogy helyes, igaz, adekvát, hű

¹ A téma szempontjából a „vélekedés”-sel egyenértékű kifejezésként fogom használni még a „hit” és a „meggyőződés”, az „állítás elfogadása” kifejezéseket is. A „vélés” és a „hívés” helyett a „vélekedés kialakítása”, „állítás/vélekedés elfogadása”, „vélekedések magunkévá tétele / megválasztása” stb. kifejezéseket fogom használni anélkül, hogy ezzel a vélekedések szándékos választására utalnék, vagy a vélekedéseket mentális cselekvésekként kívánnám felfogni. Mondanivalóm szempontjából elegendő a vélekedésekre vonatkozó általánosan elfogadott elgondolásokra támaszkodni.

képet alkothassunk a világról (a kifejezésekben mutatkozó különbségek most nem lényegesek). Ezzel szemben áll a praktikus vagy gyakorlati racionalitás, mely a cselekedetekre (döntésekre, szándékokra, tervekre stb.) vonatkozik; mennyire alkalmasak a cselekedetek (szándékok, döntések, tervek stb.) arra, hogy segítségükkel a szükségleteinket, vágyainkat kielégítsük.

Mindkettő célszerűséget állapít tehát meg. A teoretikus racionalitás a megismerési szempontból célszerű vélekedések sajátossága, míg a praktikus racionalitás a célok kielégítéséhez szükséges cselekedetek célszerű megválasztásában fejeződik ki. Az episztemikus célt, amelynek szempontjából a vélekedések megválasztásának célszerűségét értékelhetjük, közelebbről úgy határozhatjuk meg, mint azt a célt, hogy *átfogó és helyes vélekedésekre tegyünk szert most*. Ennek segítségével egy vélekedés teoretikus racionalitását a következőképpen értelmezhetjük:

1. Egy vélekedés (egy állítás elfogadása) teoretikusan csak akkor racionális egy *S* személy számára, ha hozzájárul ahhoz, hogy *S* az adott pillanatban átfogó (értsd: széles körű és részletes) és helyes vélekedésekkel rendelkezék.²

Szokásos értelmezés mellett a „helyes” kifejezés arra utal, hogy a vélekedés igaz, hogy hű képet ad a világról. Ezek után a vélekedés elfogadásának (szükséges) feltételeihez valamely ismeretelméletre van szükségünk, mely meghatározza azokat az *episztemikus kritériumokat, feltételeket*, amelyek teljesülése esetén a vélekedés helyes/igaz – vagy legalábbis valószínűleg helyes/igaz. Ilyesmi lehet a fundacionalizmus, a koherenzizmus, a megismerésbeli erények elmélete stb. Az *episztemikus indokok* pedig olyasmik, amik növelik annak valószínűségét, hogy a vélekedés helyes/igaz: ezek a vélekedés helyessége/igazsága mellett szóló bizonyítékok.

² Vö. R. Foley, „Conceptual Diversity in Epistemology”, a P. K. Moser által szerkesztett *The Oxford Handbook of Epistemology* c. kötetben, Oxford University Press, New York, 2002, 188. o. Az episztemikus cél megfogalmazásában lehetnek eltérések, de az általam ismert változatok nem befolyásolják mondanivalóm érvényességét. A teoretikus racionalitás fenti megfogalmazása és az episztemikus álláspont későbbiekben adott rekonstrukciója során igyekszem valamiféle általánosan elfogadott nézetet a lehető legerősebben megfogalmazni.

A teoretikus racionalitás tehát episztemikus, azaz megismerésbeli racionalitás. A *racionális vélekedés hozzájárul a világról alkotott helyes és átfogó kép kialakításához, racionális vélekedés az, amely megismerési szempontból célszerű.* A racionalitás fokozati kérdés: egy vélekedés racionálisabb lehet, mint egy másik.

Az episztemikus, azaz a vélekedés helyességére vonatkozó szempontok és feltételek szerepe világos, de vajon *elvileg* nem episztemikus – azaz praktikus – szempontok és indokok játszhatnak-e szerepet a vélekedések elfogadásában, és ha igen, milyen jellegűek lehetnek ezek?³

Praktikus szempontok nyilvánvalóan befolyásolják a vélekedéseinket. Praktikus szempontok, érdeklődésünk, gyakorlati szükségleteink stb. határozzák meg azt, hogy miről alakítunk ki véleményt egyáltalán. Azonban az, hogy miről alakítunk ki véleményt, nem befolyásolja, hogy az adott tárggyal kapcsolatban milyen feltételek mellett tekinthető elfogadhatónak egy állítás. Továbbá egy vélekedést is megítélhetnénk valamely pusztán praktikus szempontból. Vizsgálhatnánk azt, hogy egy *tetszőleges, nem megismerési cél* megvalósításához egy vélekedés mennyiben járul hozzá. Mondjuk a lelki egyensúlyom és a gyógyulási esélyeim szempontjából célszerű lehet azt hinnem, hogy jó esélyeim vannak a gyógyulásra, habár valójában nincsenek. Az adott célok fényében értékelve ez racionális vélekedés, éspedig praktikus – de nem episztemikusan – racionális. Vagyis például hamis állítás elfogadása, az önbecsapás is lehet praktikus, de nem episztemikusan racionális, és természetesen ilyenkor is praktikus kritériumai vannak a vélekedés racionalitásának.

A következőkben azonban én azt vizsgálom, hogy a praktikus szempontok az episztemikus racionalitás, vagyis a megismerési szempontból célszerű vélekedések kialakításában játszhatnak-e szerepet. Amellett fogok érvelni, hogy a vélekedéseknek bizonyos praktikus

³ Tehát nem az a kérdés, hogy pszichológiailag milyen indokok motiválnak minket egy állítás elfogadására, hogy a gyakorlatban milyen indokok hoznak létre bennünk egy vélekedést, hanem az, hogy a racionalitásra és a megismerésre vonatkozó elképzeléseink mellett, milyen indokok alapján lenne racionális hinni egy állításban.

kritériumoknak is meg kell felelniük ahhoz, hogy a megismerés szempontjából célszerűek legyenek, és ennek következtében bizonyos praktikus indokok jogosan szerepelnek egy állítás racionális elfogadása mellett.

Természetesen nem amellett érvelek, hogy bizonyos vélekedéseinket nem episztemikus szempontok szerint alakítjuk ki, hogy e vélekedések esetében nem kizárólag a helyességükre/igazságukra vagyunk tekintettel, amikor magunkévá tesszük őket. Ez már régóta világos. Állításom az, hogy ez *megismerési szempontból* racionális. (Persze attól függően, hogy milyen nem episztemikus szempontot veszünk figyelembe az adott esetben.) Másképpen, nem azt kívánom megmutatni, hogy a gyakorlatban részben praktikus szempontok határozzák meg a vélekedéseinket, hanem azt, hogy bizonyos esetekben *megismerési szempontból célszerű, hogy ez így történik.*

2. Az episztemikus álláspont

Az episztemikus álláspont szerint egy teoretikusan racionális vélekedés kialakításában csak ismeretelméleti szempontok játszhatnak szerepet.⁴ Vagyis egy állítást elvileg csak episztemikus indokok alapján fogadhatunk el, amelyek (valamely ismeretelmélet alapján) növelik annak valószínűségét, hogy az állítás helyes/igaz. Amennyiben ilyen szempontok alapján nem tudunk állást foglalni egy állítással kapcsolatban, azaz nincs elegendő indokunk amellett, hogy az állítás (valószínűleg) helyes/igaz, akkor fel kell függeszteni az állásfoglalást. Praktikus szempontok, mint a vélekedés hasznossága, értékessége, fontossága stb. nem játszhatnak szerepet. Másképpen megfogalmazva: csak elégséges bizonyítékok alapján fogadhatunk el egy állítást, és ha ilyenekkel nem

⁴ Többféle episztemikus álláspontot lehet elkülöníteni, ám a közöttük mutatkozó különbségek érvelésem szempontjából lényegtelenek. Az episztemikus álláspont nagy hagyományokkal rendelkezik Arisztoteléstől Audiig (vö. R. Audi, „Theoretical Rationality”, az A. R. Mele és P. Rawling által szerkesztett *The Oxford Handbook of Rationality* c. kötetben, Oxford University Press, New York, 2004.), és ez jelenti a kérdésben az ismeretelmélet fő áramát, bevett nézetét.

rendelkezőnk, akkor nem szabad elfogadnunk azt, és ha mégis megteesszük, akkor ez a vélekedés irracionálisnak minősül, mert csak olyan állításokat indokolt elhinni, amelyeket episztemikus indokok alapján jó okunk van helyesnek, igaznak tartani.

Természetesen az episztemikusok sem vitatják, hogy nem episztemikus feltételek közvetett módon befolyásolják, milyen, és mennyire pontos és megbízható vélekedésekkel rendelkezünk, például azon keresztül, hogy mit, mennyi ideig és milyen alaposan kutatunk. Ezek azonban szerintük a kutatásra vonatkozó praktikus kérdések, és semmi közük a vélekedés megismerési szempontból vett célszerűségéhez, azaz episztemikus racionalitásához. (Lásd később!)

2.1. Az episztemikus álláspont melletti érvek

Az episztemikusok szerint álláspontjukat a hétköznapi gyakorlat is megerősíti. Aki figyelmen kívül hagyja az episztemikus indokokat, és praktikus céljai alapján fogad el valamely álláspontot, azt általában irracionálisnak minősítjük azzal, hogy azt mondjuk: vágyálmokban él. Ha azért hiszem azt, hogy az én számaimat húzták ki a lottón, mert pénzre lenne szükségem, és ezért a lottó ötösben való hűt örömet szerez, akkor itt nyilván irracionális ezt a praktikus szempontot figyelembe venni.

Tekintsük át az episztemikus álláspont melletti négy legfontosabb és legerősebb érvet!

Az első érv szerint az episztemikus álláspont a teoretikus racionalitás fenti – szokásos – értelmezéséből adódik. Hiszen ha a vélekedések arra szolgálnak, hogy helyes képet adjanak a világról, akkor csak olyan indokok alapján ésszerű elfogadni állításokat, amelyek valószínűsítik, hogy utóbbiak helyesek. A helyességüket pedig csak az episztemikus indokok képesek valószínűsíteni, tehát csak episztemikus indokok alapján tehetünk magunkévá ésszerűen vélekedéseket. Vagyis ha „definíció szerint” a teoretikusan racionális vélekedések episztemikus célt valósítanak meg, akkor nem lehet ésszerű a nem episztemikus indokok alapján elfogadott vélekedés.

A másodikat nevezhetjük motivációs érvek. Általában egy praktikus indok, legyen az mégoly fontos, mondjuk egy vélekedés

hasznosságának belátása, nem eredményezi a vélekedés elfogadását. Ezzel szemben – mutatnak rá az episztemikusok – egy állítás igazságának belátása automatikusan azt eredményezi, hogy elhiszük az állítást. Vagyis az állítás igazsága mellett szóló bizonyítékok vélekedést eredményeznek, a hasznossága melletti érvek viszont nem. Az utóbbiak legfeljebb azt eredményezik, hogy megpróbáljuk magunkat olyan megismerési helyzetbe hozni, ahol azután megfelelő bizonyítékokat találunk, és ezáltal elfogadjuk az állítást. Praktikus indokok hatástalanok a vélekedés kiváltása szempontjából, az episztemikus indokok viszont automatikusan (tehát a szándékolt cselekvés jellemzői nélkül) kiváltják a vélekedés kialakulását. Vagyis csak az episztemikus indokok működnek motivációs indokként, a praktikus indokok nem. Például hiába tudom, mennyire megnyugtató lenne jelenlegi anyagi helyzetemben azt hinni, hogy ötösöm van a lottón, ettől még nem fogom ezt hinni, amíg nem látom, hogy a számaimat húzták ki. Ekkor viszont rögtön és automatikusan azt fogom hinni, hogy ötösöm van.

Az episztemikusok harmadik érve arról szól, hogy be kell csapnunk magunkat.⁵ Tegyük fel, hogy vannak ugyan jó praktikus indokaim egy állítás elfogadása mellett, ám alapos és elfogulatlan kutatás után episztemikus indokaim nem elegendőek, és nincs is bizonyítékom arra, hogy további kutatás megfelelő episztemikus alapot teremtsen az állítás elfogadásához. Ha ugyanis *alapos okkal* azt hinném, hogy további tárgyilagos kutatás az állítás melletti döntő bizonyítékot tár fel, akkor az maga elegendő episztemikus indok lenne az állítás elfogadása mellett, vagy legalábbis amellet, hogy a lefolytatandó kutatás eredményeképpen végül episztemikus indokok alapján fogadjam el az állítást. Tehát episztemikus indokok hiányában kizárólag praktikus indokok alapján kívánom elfogadni az állítást. Mivel a praktikus indokok nem képesek létrehozni bennem a kívánt vélekedést, ezért, hogy higgyek az állításban, olyan megismerési helyzetbe kell hoznom magam, amely jelenlegi ismereteim szerint félrevezető. Ha viszont tárgyilagos vizsgálattal nem tudom magam olyan megismerési helyzetbe hozni, akkor ezt csak úgy tehetem meg, hogy megtévesztő bizonyítékokat fabrikálok

⁵ A harmadik és a negyedik érv megfogalmazása során felhasználtam Foley gondolatmenetét. V. ö. Foley, R., i. m. 191–192. o.).

magam számára, amelyek azután meggyőznek az állítás igazságáról. (Tegyük fel, hogy jelenlegi ismereteim alapján nem tévedek, és további tárgyilagos vizsgálat során [vagy akár elfogult vizsgálatban véletlenül] nem kerülnek elő mégis olyan bizonyítékok, amelyek valószínűsítik, hogy az állítás igaz.) Azonban a bizonyítékok fabrikálásának a tényét — azt hogy, manipuláltam a megismerési eljárást, amelyben a bizonyítékokat előállítottam — el kell rejtennem önmagam elől. Hiszen ha tudom, hogy a bizonyítékok félrevezetőek, akkor nem lesznek meggyőzőek, nem váltják ki bennem a vélekedést. Vagyis valamilyen módon be kell csapnom magam, hogy az előállított bizonyítékok meggyőzzenek. Valamilyen módon feledtetnem kell magammal a bizonyítékok előállítása során elkövetett csalást — ez pedig nem könnyű.

A negyedik érv a legáltalánosabb értelemben vett hasznossággal operál. Eszerint ugyanis az igaz vélekedés egyben összességében a leghasznosabb vélekedés is, és ezt minden egyes konkrét praktikus szempont legfeljebb csak ronthatja. Folyamatosan rengeteg, gyakran előre nem látható döntést hozunk, amelynek során a vélekedéseinkre támaszkodunk. A döntéseink és a belőlük fakadó cselekvéseink szempontjából általánosságban az a leghasznosabb, ha pontos képünk van a világról, hiszen ez a jó döntés előfeltétele. Ha egy-egy esetben igaz vélekedés helyett valamely praktikus szempontból hasznos, de hamis vélekedést teszünk magunkévá, akkor vélekedéseink holisztikus összekapcsolódása miatt általában több vélekedés felülvizsgálatára kényszerülünk, vagyis több más helyes vélekedést is hamisra kell módosítanunk. Ennek következtében vélekedéseink rendszerének terjedelmes részei hamissá válnak, ami jelentősen rontja a vélekedések általános hasznosságát a jövőbeli döntések és cselekedetek szempontjából. Tehát a praktikus indokok legjobb esetben redundánsak, rosszabb esetben károsak is.

3. Az episztemikus álláspont kritikája

A teoretikus racionalitás (1) értelmezése alapján álló episztemikus álláspont (1) mellett az alábbi négy alaptézist (az előfeltevéseket is ideértve) foglalja magában:

2. A vélekedések kizárólagos funkciója a megismerés, a világ (közelítőleg) helyes/igaz leírása.

3. A megismerés kizárólag megismerésbeli célokat szolgál, és független a megismerési helyzet egyéb jellemzőitől.

4. Ha létezik, akkor egy és csak egy episztemikusan jól (de legalábbis relatíve legjobban) alátámasztott vélekedés létezik az adott szituációban; ha pedig nem létezik, akkor az állítás elfogadása felfüggeszthető.

5. Vannak olyan általános episztemikus kritériumok, amelyek szituációtól függetlenül alkalmasak a vélekedések racionalitásának megítélésére.

Amellett fogok érvelni, hogy az 1-5. tézisek tévesek vagy kiegészítésre szorulnak, és megmutatom, hogy praktikus indokok figyelembevétele a vélekedések szempontjából episztemikusan – azaz megismerésbeli szempontok alapján – racionális, mi több, nélkülözhetetlen.

3.1. A vélekedések és a gyakorlat viszonya

Pascal⁶ és James⁷ (a 2. tézissel ellentétben) abból indul ki, hogy a vélekedések nem csak a világ megismerésére, hanem cselekvéseink alapjául is szolgálnak, és bizonyos fontos esetekben rivális és egymásnak ellentmondó vélekedések közül egyik sincs megfelelően alátámasztva. Ám ha ekkor a cselekvés elkerülhetetlen, és az egymással ellentétes hipotézisekből egymástól lényegesen különböző cselekedetek adódnak, akkor az állásfoglalás felfüggesztése lehetetlen (a 4. tézissel ellentétben). Tehát a rivális és egymást kizáró hipotézisek közül választani kell, és ez a fentiek miatt csak nem episztemikus, azaz praktikus szempontok alapján lehetséges. Vagyis legalább ilyen esetekben az ellentmondó hipotézisek közül az egyiknek praktikus szempontok alapján történő elfogadása racionális.

⁶ Pascal, B., *Gondolatok*, Gondolat, Budapest, 1983.

⁷ James, W., „The Will to Believe”, a szerző *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979, 13-33. o.

Pascal klasszikus problémája szerint van két ellentmondó állításunk: van Isten, illetve nincs Isten. Egyik sem bizonyítható kielégítően, ám valamilyen életet élnem kell, vagy egy hívőét, vagy egy nem hívőét. Ilyenkor Pascal és James szerint ésszerű nem episztemikus szempontok alapján választani a két ellentmondó hipotézis közül.

Az episztemikusok ennek a gondolatmenetnek a következőket szokták ellene vetni. Rendben van, hogy azért választjuk az egyiket az alternatív hipotézisek közül, hogy azután annak alapján cselekedjünk – ez a praktikus racionalitás kategóriájába tartozik, és semmi köze a teoretikus racionalitáshoz –, ám nem vagyunk jogosultak azt hinni, hogy az így kiválasztott hipotézis helyes, azaz nem szabad hinnünk a hipotézisben. Tehát ilyenkor valójában nem azért választunk a rivális hipotézisek közül, hogy egy álláspontot kialakítsunk a kérdésben, hogy a választott állítást vélekedésként magunkévá tegyük. Ez ugyanis egyben azt is jelentené, hogy az állítást igaznak tekintjük, erre pedig semmi alapunk.

Ez az ellenvetés azt feltételezi, hogy szét lehet választani és elkülönítetten lehet kezelni a cselekvések alapjául szolgáló, igaznak nem tekintett hipotéziseket az igaznak vagy valószínűleg igaznak tekintett és a megismerést szolgáló vélekedésektől. E feltevés nyilvánvalóan helyes jól körülhatárolható cselekvések és jól körülhatárolható körben alkalmazott hipotézisek esetén. Ha nem tudom, két út közül melyik vezet a célomhoz, és elindulok az egyikben, azzal a feltevéssel, hogy esetleg az, akkor ebben az esetben nyilván nem fogom pusztán azért elfogadni azt az állítást, hogy a kérdéses út visz a célomhoz, mert úgy tettem, mintha az vinne.

A hipotézisek és a vélekedések szétválasztása és elkülönített kezelése azonban nem tűnik megvalósíthatónak (például a Pascal és a James által említett) szerteágazó cselekvési rendszerhez vezető hipotézisek esetében. Mint arra már Pascal rámutat, amikor elkezdünk úgy cselekedni, mintha lenne Isten, elkezdünk egy vallásos gyakorlatot, akkor egy idő után elfogadjuk ezt a hipotézist, és elkezdjük ennek megfelelően látni a világot. Bizonyos cselekvéseknek, különösen az életformaszerű, kiterjedt gyakorlatoknak episztemikus következményei vannak: egy gyakorlat többek között képes bennünk azt a meggyőződést kialakítani, hogy a háttérben álló feltevések igazak. Ennek fényében a jamesi javaslatot a teoretikus racionalitás szempontjából úgy

értelmezem, hogy ha a gyakorlat úgyszólván meggyőződésé teszi a hipotézist, akkor ezzel nézzünk szembe rögtön az elején, és tekintsük a problémát ennek megfelelően a vélekedések megválasztására vonatkozó problémaként.

Az episztemikusok mondhatnák azonban, hogy azért, mert az ember olyan, hogy bizonyos komplex esetekben a hipotézis a gyakorlat hatására egy idő után meggyőződésé válik, attól az így megszerzett vélekedések még nem lesznek racionálisak. Ám úgy tűnik, hogy nem pusztán irracionális szeszélyből járunk el így, és nem látszik, hogyan alakíthatnánk a vélekedéseinket racionálisabban. Kiterjedt cselekvéseket, életformákat meghatározó és újabb vélekedéseket kiváltó hipotézisek esetében a hipotézisek és a vélekedések szétválasztása és elkülönített kezelése ismeretelméleti és szemantikai okokból nem látszik megoldhatónak. Vélekedéseink nincsenek – és az ismeretelméleti atomizmus valamilyen változatát leszámítva nem is látható, hogyan lehetnének – megcímkeztve. Ha ismeretelméleti és szemantikai értelemben holisták vagyunk, akkor a vélekedések ilyen kétszintű rendszere nehezen elképzelhető. A vélekedések rendszert alkotnak (még ha nem is tekintjük nagyon konzisztensnek ezt a rendszert), amelyben az egyes elemek igazságértéke befolyásolja a többi igazságértékét, és ez a rendszer befolyásolja a jelentést. Nem könnyű belátni, hogyan lehetne ezen a rendszeren végigvezetni, hogy mi az igaznak tartott vélekedések hatása, és mi azoknak a hipotéziseknek a hatása, amelyeket csak a cselekvések kedvéért tételeztünk fel. Hogyan lehet például elkülöníteni a hívó (vagy akár a nem hívó) életformám részeként felismert és igaznak tartott állításoknak a nyelvem szavainak jelentéséhez tett szemantikai hozzájárulását a többi, általam igaznak tartott állítás hozzájárulásától?

Ezek a megjegyzések nyilván nem bizonyítják, hogy ha a holizmust elfogadjuk, akkor az episztemikus ellenvetések könnyedén cáfolhatók. Azt viszont mutatják, hogy a holista számára a pascali–jamesi állásponttal szembeni szokásos episztemikus ellenvetés nem mond eleget, és most ismét az episztemikuson a sor, hogy megmondja: lehetséges-e egyáltalán a hipotézisek és a vélekedések szétválogatása és elkülönített kezelése, és ha igen, hogyan. Meg kell mutatnia, milyen mechanizmusok képesek ezt megvalósítani (vagy esetleg azt, hogy a

holizmus tarthatatlan⁸, és az ismeretelméleti és szemantikai atomizmus a helyes álláspont). Ha ugyanis ez a szétválogatás és elkülönített kezelés nem lehetséges, akkor a fenti esetben nem lehetséges az episztemikusok által megadott normák szerinti teoretikusan racionális megoldás. Ha viszont a racionalitás episztemikus normái elvileg, *ismeretelméleti* okokból nem teljesíthetők, akkor a normákat kell hibásnak tekinteni.⁹

Továbbá egy gyakorlat gyakran teremt olyan megismerési helyzetet, amelyben a gyakorlat alapjául szolgáló hipotézisek alátámasztást nyernek. Az episztemikus természetesen mondhatja, hogy ezek elfogult eljárások, melyek nem szolgáltatnak tárgyilagos bizonyítékokat. Kérdés azonban, hogyan lehet ilyen esetekben elfogulatlan kutatást végezni? Nem élhetünk egyszerre két életformát, egy vallásost és egy nem vallásost, hogy azután a gyakorlat során megszerzett episztemikus indokokat egy pártatlan metaszinten összehasonlítsuk. Vagyis úgy tűnik, hogy ilyen és ehhez hasonló esetekben nem rendelkezünk a racionalitásnak a megismerő szituációjától független, objektív kritériumaival (az 5. tézissel ellentétben)¹⁰, amelyek alapján választhatnánk a

⁸ Megjegyzendő, hogy az episztemikus álláspont melletti negyedik érv szintén feltételezi a holizmust.

⁹ Álláspontom nem az a téves, ugyanakkor általánosan elterjedt, és az episztemikusokkal szemben is gyakran és hibásan alkalmazott nézet, hogy ha a normát a valóságban soha senki nem tartja be, vagy a norma ilyen-olyan okokból nem tartható be, akkor hibás. *Pusztán* ezek még nem feltétlenül támasztják alá, hogy hibás a norma. Az a kérdés, hogy milyen okból nem tartják be, vagy nem lehet betartani. Az én állításom, amelyet ebben a dolgozatban többször is alkalmazok, az, hogy egy *ismeretelméleti* norma hibás, ha *ismeretelméleti* okokból betarthatatlan, mert inkonzisztens az az ismeretelmélet, mely olyan kritériumokat ír elő, amelyeket saját maga szerint sem lehet betartani.

¹⁰ Marx (vö. „A német ideológia”, a *Marx és Engels Művei* c. kiadás 3. kötetében, Kossuth Kiadó, Budapest, 1976, 11–538. o.), Mannheim (vö. „Tudásszociológia”, a *Tudásszociológiai tanulmányok* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2000, 299–343. o., valamint *Ideológia és utópia*, Atlantisz, Budapest, 1996) és mások más összefüggésben mutatnak rá, hogy vannak olyan vélekedések, amelyekkel kapcsolatban nincsenek olyan objektív ismeretelméleti kritériumok, amelyek a megismerő társadalmi, vagy léhelyzetétől függetlenül mindenkire érvényesek lennének. Bizonyos (elsősorban a társas viszonyok megítélésére) vonatkozó vélekedések racionalitásának megítélése az illető társadalmi, illetve

vallásos és a nem vallásos episztemikus indokok között. Ha az episztemikus nem tud választ adni a kérdésekre, és az derül ki, hogy az episztemikus kritériumai az emberi megismerés mechanizmusa miatt nem teljesíthetők, akkor ismét a normákat kell hibáztatnunk.

E két kritikai megjegyzés tehát annyit mond, hogy az episztemikus álláspont *ismeretelméleti szempontból* kétséges, de legalábbis inkomplett, kiegészítésre szorul.

3.2. A véges megismerő szerepe a racionalitás szempontjából

3.2.1. A véges megismerő megismerésének részleges és közelítő jellege

Talán egy nem időben élő, végtelen megismerő képességekkel rendelkező természetfeletti lény számára ésszerű kognitív cél az átfogó és helyes vélekedésre törekvés. Nem ésszerű viszont minden további nélkül alkalmazni ezt a célt az ember megismerésére. Nem neveznénk ésszerűnek egy ember vélekedéseit, ha kizárólag logikai igazságokra vonatkozó meggyőződésekkel rendelkezne, vagy esetleg csak egyetlen logikai igazságra és ennek konjunkcióira vonatkozó meggyőződésekkel (például: $a=a$, $a=a \& a=a$, $a=a \& a=a \& a=a \dots$ stb.), ebből viszont annival, amennyi teljes kognitív kapacitását (minden olyan erőforrását, amely vélekedések kialakításához és fenntartásához szükséges, tehát pl. rövid és hosszú távú memóriáját, figyelmét, érdeklődését stb.) leköti. A meggyőződései helyesek, és (bizonyos értelemben) átfogóak (az azonosságra vonatkozó logikai törvény lehető legtöbb konjunkcióját hiszi, a lehető legnagyobb részletezettségben), vagyis megfelelnek a teoretikus racionalitás (1) értelmezésének, ám mégsem neveznénk őket *megismerési szempontból célszerűnek*, azaz episztemikusan racionálisnak. Vagyis ha figyelembe vesszük, hogy véges kognitív képességekkel, véges idővel rendelkező lények vagyunk, akkor a teoretikus racionalitás fenti (1) értelmezése nem kielégítő. A vélekedések logikailag-ismeretelméletileg értelmezett átfogó jellege és helyessége még nem

léthelyzetétől függ, melynek függvényében változnak az ismeretelméleti kritériumok.

biztosítja a megismerés szempontjából vett célszerűségüket. A megismerésbeli célt (1)-ben ki kell egészíteni, pontosítani kell.

A helyes értelmezés kialakításához figyelembe kell venni azt a közhelyet, hogy a véges ember megismerése szükségképpen részleges és közelítő abban az értelemben, hogy nem lehet mindenről átfogó és egyformán pontos és megbízható meggyőződést kialakítani. Ez a racionalitás értelmezése szempontjából annyit tesz, hogy nem mindegy, miről alakítunk ki vélekedést és milyen pontosságú ill. megbízhatóságú vélekedést alakítunk ki. Teoretikusan nem egyformán racionális a vélekedések minden helyes és átfogó rendszere, mert a megismerés szempontjából nem egyformán célszerű. Ha már korlátozott és közelítő ismeretekkel rendelkezhetünk csak, akkor a megismerés magában foglalja azt is, hogy a megfelelő – releváns, fontos, érdekes stb. – vélekedésekkel rendelkezünk. Egy vélekedés egyébként lehet igaz, de ha a megismerési cél szempontjából kevésbé releváns, akkor megismerési szempontból kevésbé célszerű, mint egy releváns vélekedés. Ez nyilván azért van, mert a korlátozottság és a közelítő jelleg miatt az episztemikus cél meghatározásában szereplő „átfogó” és „helyes” kifejezések automatikusan viszonyítást foglalnak magukban, vagyis azt jelentik: a maga részlegességében és közelítő mivoltában átfogó és helyes *valamihez képest*. Az összes lehetséges helyes vélekedésből nem mindegyik azonos méretű részhalmaz egyformán célszerű megismerési szempontból. Csak a telefonkönyvet tudni kívülről nem ugyanolyan értékű tudás, mint az, amellyel szokásosan rendelkezünk – és nemcsak praktikus szempontból, hanem *megismerési szempontból* sem ugyanolyan értékű. Azt mondjuk, hogy az, aki csak a telefonkönyvet tudja kívülről (vagy még inkább az előző példában szereplő logikai igazságokat), az nem tud ugyanannyit, mint az, aki hasonló mennyiségű helyes vélekedéssel rendelkezik, mondjuk az egyiptológiában. Ezen azt értjük, hogy nem tud ugyanannyit a világról. (Nem csak azt, hogy az egyik haszontalan, a másik pedig hasznos ismeret. Már csak azért sem, mert sokan az egyiptológiát sem minősítenék hasznosnak.) Továbbá véges megismerő esetén, a legegyszerűbb eseteket leszámítva, a vélekedések átfogó jellege és helyessége egymásnak ellentmondó követelmény. Ugyanis minél pontosabb és megbízhatóbb vélekedésekre törekszünk, annál több kognitív erőforrásra van szükségünk, és annál kevésbé átfogó nézeteket alakíthatunk ki. Ezért nemcsak az a kérdés, hogy miről

alakítunk ki véleményt, hanem az is, hogy miként egyensúlyozunk a vélekedések mennyisége és helyessége (pontossága, megbízhatósága) között.

A racionalitás normatív kategória, és az (1) által felállított mérce a végtelen megismerő képességű lényhez viszonyít. Meglehet, már önmagában is értelmetlen a végtelen megismerést állítani *mércéül*, az azonban már bizonyosan ésszerűtlen, ha ezt várjuk el a véges megismerőtől, és további megkötések nélkül követeljük meg vélekedéseinek átfogó jellegét és helyességét. Ám ha mégis a végtelen megismerést tekintjük ideálisnak – ha ezt az abszurd játékot játsszuk –, akkor is meg kell adnunk, hogy a véges megismerő hogyan, milyen szempontok alapján közelíthet ehhez ésszerűen, milyen kritériumok alapján tekinthető a vélekedések valamely rendszere racionálisabbnak vagy kevésbé racionálisnak. A teoretikus racionalitás értelmezését tehát mindenképpen azzal kell kiegészíteni, hogy ezeket a burkolt relációkat explicitté tesszük: meg kell határozni, hogy milyen szempontból kell átfogónak és helyesnek lenni a vélekedéseknek, hogy megismerési szempontból *célszerűnek*, azaz racionálisnak tekinthessük őket. Ezek a feltételek a vélekedések tartalmára vonatkoznak, és a viszonyítási alapot olyan, nem episztemikus kritériumok alapján lehet meghatározni, mint hogy mi fontos, mi érdekes, és mi nem stb. Vagyis értékeink, preferenciáink határozzák meg, hogy megismerési szempontból mi a célszerű. Továbbá olyan, nem episztemikus kritériumok, amelyek ugyan nem valószínűsítik a vélekedés igazságát, de amelyek biztosítják kognitív erőforrásaink megismerési szempontból optimális kihasználását. Ilyen érték az egyszerűség, a konzervativizmus stb.¹¹

¹¹ Ezeket *episztemikus* értékeknek szokták néha nevezni, noha nyilván attól, hogy egy hipotézis egyszerű, még egyáltalán nem valószínűbb, hogy igaz, mint egy bonyolult.

3.2.2. A véges megismerő megismerési folyamata

Simon a praktikus racionalitással összefüggésben helyesen mutat rá, hogy pusztán a döntés helyessége nem lehet a szituációtól független, önmagában vett cél, és véges lényeknek korlátozó mellékfeltételeket kell figyelembe venniük. A teoretikus racionalitásra vonatkozóan ezt úgy adaptálhatjuk, hogy azt mondjuk: a véges megismerő célja nem szituációtól függetlenül (szemben a 3. tézissel) pusztán a helyes és átfogó vélekedések kialakítása, hanem az adott szituációban szükséges mennyiségű, pontosságú és megbízhatóságú vélekedések, *valamint* a kialakításukra fordított idő és a ráfordított erőforrások optimalizálása. Csak e három követelmény optimális együttes kielégítése lehet a megismerés véges lények számára ésszerű célja.

A minden kérdésben maximális mennyiségű helyes vélekedés kialakítására való törekvés racionális lehetne egy természetfeletti értelem, mondjuk egy Laplace-demon részéről, teljesen ésszerűtlen lenne azonban egy embertől. A racionalitás (1) alatti értelmezése tehát ésszerűtlen és nincs összhangban azzal, amit e fogalommal ki akarunk fejezni. Az episztemikus racionalitás – a megismerésbeli célszerűség – nem önmagában a megismerés maximalizálását jelenti, hanem optimalizálást a megismerési és nem megismerési tényezők között.¹² Hogy mennyi megismerési erőfeszítést ésszerű tenni a vélekedések helyessé-

¹² Simon (vö. *Az ésszerűség szerepe az emberi életben* (fordította Berényi E.), Gondolat, Budapest, 2004) vitatná, hogy ez az optimalizálás értelmes feladat lehet az emberek számára. Optimalizálás helyett ő az első kielégítő megoldás választását tekinti az emberi döntési eljárás helyes (leírási) módjának („optimizing” helyett „satisficing”). Ugyanis Simon szerint az optimalizálás is maximalizálás – nevezetesen a tényezők összesített előnyeinek és ráfordításainak arányát maximalizáljuk –, és ez szokásos komplex szituációkban véges emberi lényekkel szemben irreális elvárás. Ezért véges lények racionalitása valójában kielégítő megoldásra való törekvést jelent(het csak). (Vö. a Giegerenzer és munkatársai által írt *Simple Heuristics That Make Us Smart* c. kötettel, Oxford University Press, 1999.) Ha ez a kutatásra alkalmazható, akkor valami olyant jelent, hogy a kutatás eredményeként valójában az episztemikus és nem episztemikus feltételek által kijelölt valamely kuszóbfeltételt kielégítő első elfogadható állítást fogadjuk el.

gének és átfogó jellegének biztosítására, az a kérdés/tárgy fontosságától és a rendelkezésre álló lehetőségektől (időtől, eszközöktől stb.) függ. Ha a probléma érdektelen, akkor egy nagyon gyengén alátámasztott vélekedés is racionális lehet, amennyiben költséges lenne további episztemikus indokokat keresni. A költségek között természetesen az elmaradt hasznót is figyelembe vesszük, például azt, hogy addig sem tudunk mással foglalkozni. Ha egy kutatásra időt és energiát kell fordítani, költségei vannak, akkor elsősorban ezek a nem episztemikus értékek határozzák meg, hogy mit kutatunk, hogy mennyit kutatjuk, és ennek megfelelően azt is, hogy mennyi és mennyire pontos és megbízható vélekedést alakítunk ki. A racionális megismerés tehát olyan, a vélekedések helyességétől független, nem episztemikus tényezőket is magában foglal, mint a vélekedés fontossága, a vélekedés helyességének értéke, a vélekedés kialakítására fordított idő és kognitív erőfeszítés, az egyidejűleg felmerülő más problémák és a megoldásukhoz szükséges vélekedések fontossága stb.

Ezen álláspont ellenében az episztemikusok azt szokták felhozni, hogy az összekeveri a megismerő *tevékenység* racionalitására vonatkozó praktikus megfontolásokat a *vélekedések*, azaz az állítások elfogadásának racionalitására vonatkozó episztemikus megfontolásokkal.¹³ Az idő, a ráfordítások, a korlátozott kognitív kapacitás, a probléma fontossága, az adott probléma vizsgálata miatt elhanyagolt más kérdések stb. valójában a megismerő tevékenységgel kapcsolatos praktikus megfontolások körébe tartoznak, és elvileg teljesen racionális módon irányítják azt. A megismerő tevékenység, mint a megfigyelés, a kutatás, a hipotézisek elemzése, mérlegelése, a szükséges következtetések elvégzése stb. és a velük kapcsolatos praktikus célok *indirekt módon* valóban korlátozzák a szóba jövő vélekedéseket, de az állításokat már annak alapján fogadjuk el, hogy milyen bizonyítékok szólnak mellettük, vagyis hogy melyik (valószínűbb, hogy) helyes/igaz. A megismerő tevékenység praktikus szempontoktól vezérelt korlátozása esetén is az a célunk, hogy meghatározzuk, mely állítások igazak, és nem az például, hogy melyekhez juthatunk hozzá könnyen, olcsón és gyorsan.

¹³ Ez az általánosan elterjedt megkülönböztetés megtalálható például Foley és Audi idézett műveiben.

Ez az episztemikus ellenvetés azonban nem olyan veszélyes, mint amilyennek látszik. Ideiglenesen engedjük meg, hogy a megismerés és a vélés (az állítás elfogadása) elválasztható egymástól! Ha minden vélekedésünk valamely megismerési folyamat eredményeként áll elő – az ellenvetés szerint oly módon, hogy a megismerési folyamat eredményeként előálló hipotéziseket episztemikus kritériumok alapján elfogadjuk, vagy nem fogadjuk el –, akkor minden elfogadott vélekedésünk kielégíti a megismerési folyamatra kirótt feltételeket plusz az elfogadás episztemikus kritériumait. Az elfogadás episztemikus kritériumai *általában* azonban nem lehetnek szigorúbbak, mint a megismerési folyamat során alkalmazott episztemikus kritériumok, mert különben sohasem vagy csak nagyon ritkán alakítanánk ki vélekedéseket. *Továbbá* ekkor a megismerési folyamat és az egész megismerés-elfogadás irracionális lenne. A megismerési folyamat azért lenne irracionális, mert a megismerési folyamat célja – az ellenvetés feltételezése szerint – episztemikusan elfogadható vélekedések előállítása, ehelyett a megismerési folyamat episztemikus és nem-episztemikus szempontok szerint optimalizált vélekedéseket állít elő, amelyek előre tervezetten nem felelnek meg az episztemikusan elfogadható vélekedés követelményeinek. A megismerési folyamat tehát nyilvánvalóan nem felel meg a céljának, azaz irracionális lenne. Az *elvileg célszerűen egymásra épülő* megismerési folyamat-vélekedés-komplexum pedig azért lenne irracionális, mert az első és a második lépésben alkalmazott episztemikus kritériumok különbözősége miatt nem teljesül a két folyamat egymásra építhetőségének feltétele. Tehát nem csak a megismerési folyamatban lennénk (praktikusan) irracionálisak, hanem abban is, hogy a megismerési folyamat eredményét „terjesztjük föl” elfogadásra. Vagyis irracionálisnak kell tekintenünk a teljes véleménykialakítási gyakorlatot, ha az episztemikusok ellenvetése szerint különböző episztemikus követelményeket óhajtunk alkalmazni a megismerési folyamatra és a vélekedések kialakítására. Ha tehát elfogadjuk, hogy a megismerési folyamatot (a cselekvést) a fenti optimalizálás jellemzi, és nem kívánjuk a teljes megismerési és véleményalkotási gyakorlatunkat irracionálisnak minősíteni, akkor el kell fogadnunk, hogy a vélekedéseinket *általában* az optimalizálás során kialakuló episztemikus kritériumok alapján fogadjuk el. Vagyis a teoretikus racionalitás szempontjából a megismerési folyamatban

alkalmazott és az állítások elfogadásában alkalmazott episztemikus szempontok megkülönböztetése akadémikus szőrszálhasogatás. Ráadásul további nyomós érv is felhozható az episztemikus ellenvetésnek alapul szolgáló megismerési folyamat és elfogadás közötti megkülönböztetéssel szemben. A megismerési folyamat és az elfogadás megkülönböztetése ugyanis legfeljebb csak logikai jelentőséggel bír, de a racionalitás szempontjából hibás. Mert mint arra Polányi¹⁴ rámutatott, a megismerési folyamat maga is az elköteleződéssel kezdődik, és az elköteleződés általa adott értelmezése szerint ez azt jelenti, hogy a megismerési folyamatot meghatározza valamiféle előzetes elfogadás. Ha viszont nincs külön megismerés és elfogadás, akkor nem is lehet külön a megismerési folyamatra alkalmazandó praktikus és az állítás-elfogadásra alkalmazandó teoretikus racionalitás.

Ha a fenti episztemikus és nem episztemikus feltételek együttesen jellemzik a megismerési folyamatot, akkor el kell fogadnunk, hogy ugyanezek jellemzik az állítások elfogadását is. Tehát a teoretikus racionalitás is az episztemikus és a nem episztemikus kritériumok optimalizálásán, azaz végül is részben nem episztemikus kritériumokon alapul.

3.3. Több, egyformán racionális vélekedés

Quine szerint¹⁵ az általa kidolgozott meghatározatlansági tézisek értelmében ha van egyáltalán episztemikusan védhető álláspont, akkor – az episztemikus indoklások és a jelentések logikai szerkezete folytán – mindig egynél több, episztemikusan egyformán védhető álláspont

¹⁴ Vö. Polányi Mihály, *Filozófiai írásai*, I-II. kötet, Atlantisz, Budapest, 1992 és *Személyes tudás*, I-II. kötet (fordította: Papp Mária), Atlantisz, Budapest, 1994.

¹⁵ Quine, W. v. O., „On Empirically Equivalent Systems of the World”, *Erkenntnis*, vol.9: (1975), 313–328.o.; „Three Indeterminacies”, az R. B. Barrett és R. F. Gibson által szerkesztett *Perspectives on Quine* c. kötetben, Blackwell, Cambridge, Mass., 1990, 1–16.o.; „Az empirizmus két dogmája” (ford. Faragó-Szabó István), a Forrai Gábor és Szegedi Péter által szerkesztett *Tudományfilozófia szöveggyűjteményben*, Áron kiadó, Budapest, 1999, 131–151. o.

van (szemben a (4.) tézissel). E vélekedések között már csak praktikus szempontok alapján tehetünk különbséget, hiszen az episztemikus indokok egyformán jól támasztják alá őket, vagyis az (1)-ben szereplő megismerési célok szempontjából ezek egyformán célszerű vélekedések. Viszont választanunk kell, hiszen az állítások episztemikusan egyformán jól indokolt rendszerei ellentmondanak egymásnak, és a rendszerek *episztemikus* indokok folytán egyszerre nem fogadhatók el.

Az episztemikus erre azt válaszolhatja, hogy az episztemikus álláspont valóban általában feltételezi a kognitív monizmust, hogy tudniillik nincs két egyformán jól alátámasztott rendszere a vélekedéseknek, ez azonban nem lényeges eleme az álláspontnak. Ha van két, a világot egyformán helyesen reprezentáló vélekedérendszer, akkor az episztemikus célt már bármelyik rendszer teljesíti, és így a közöttük lévő ellentmondás feloldása már semmit nem tesz hozzá a megismeréshez. Az ellentmondás feloldásának már nem kognitív, hanem praktikus szerepe van: a megismerésbeli célt egyformán jól teljesítő vélekedérendszerek közül egyet kiválaszt használatra. A praktikus szempontnak itt nem a megismerésbeli szempontból célszerű vélekedések kiválasztásában van szerepe, hanem csak a megismerési szempontból egyformán célszerűek közül egynek a magunk számára történő kiválasztásában, és „telepítésében”. A praktikus kritérium alkalmazása itt a megismeréshez nem szükséges, hanem csupán „túlbugzóságunk” eredményeként előállt lehetőség. A praktikus kritériumok alkalmazását könnyedén elkerülhetnénk, ha megelégednénk a vélekedéseknek az első, az episztemikus kritériumokat kielégítő rendszerével.

4. Következtetések

Reményeim szerint a *normatív ismeretelmélet „paradigmáján”* belül azt sikerült megmutatni, hogy vélekedéseinknek a helyességüket/igazságukat valószínűsítő kritériumok mellett, nem episztemikus feltételeket is ki kell elégíteniük, hogy megismerési szempontból célszerűek legyenek, azazhogy episztemikusan racionálisnak minősüljenek.

Érveléseim részben annak kimutatását célozták, hogy (talán kicsit pontatlanul fogalmazva) a vélekedéseknek az igazság szempontjából vett célszerűsége nem esik egybe a megismerés szempontjából vett célszerűséggel. A kettő téves azonosítását tükrözi az irodalomban az „episztemikus” szó használata is. Az „episztemikus indok/kritérium/feltétel” kifejezések olyan indokokra/feltételekre utalnak, amelyek a vélekedés igazságát valószínűsítik, míg az „episztemikus cél/erény” megismerésbeli célra/erényre utal. Én is alkalmazkodtam ehhez a téves azonosításon alapuló, de általánosan elterjedt szóhasználathoz. Ebből adódik a paradox megfogalmazás, hogy episztemikusan (megismerési szempontból) célszerű vélekedéseknek nem episztemikus (nem az igazságot valószínűsítő) szempontoknak kell megfelelniük. Más szóval: pusztán a vélekedés igazságát alátámasztó indokok nem biztosítják egy vélekedés elfogadásának és fenntartásának megismerési szempontból vett célszerűségét, további praktikus indokokra van szükség. Ha elfogadjuk – amint azt általában el szokták fogadni –, hogy a vélekedések a világ reprezentációjaként a világ megismerését szolgálják, akkor viszont ebből a szempontból is kell értékelnünk őket, és nem elég csupán az igazságuk szempontjából. Ezért merülnek fel nem episztemikus kritériumok.

Kritikai megjegyzéseim tehát nem arra épülnek, hogy a vélekedések elfogadása során le kellene mondanunk a megismerésbeli célokról, és azokat valamely magasabb praktikus (például morális) szemponttal kellene helyettesítenünk. Nem azt mondom, hogy a vélekedések értékelésekor az ismeretelméleti megfontolások helyett valamely praktikus megfontolásnak kellene prioritást adni (mint például Pascal javasolja az Istenben való hit mérlegelésekor), mert – mondjuk – más gyakorlati (például hasznossági vagy morális) szempontok ezt indokolják, vagy mert a megismerés maga is gyakorlati célokat szolgál. Elfogadom, hogy a vélekedések elsősorban a világ megismerésének és a benne való tájékozódásunknak az eszközei (az így szerzett ismeret aztán természetesen már további praktikus célokat szolgál), és ezért elsősorban a *megismerésre vonatkozó megfontolások* alapján kell értékelnünk őket. Ilyen megfontolások vezetnek azután a nem episztemikus kritériumok felmerüléséhez.

A fenti kritikák elsősorban arra vonatkoztak, hogy az episztemikus álláspontban a megismerésre vonatkozó feltevések nem kellően

átgondoltak, és ebből fakadóan határozzák meg hibásan a teoretikus racionalitást. Röviden összegezve: fenti ismeretelméleti érveléseim arra mutattak rá, hogy:

6. Ismeretelméleti okokból (holizmus, valamint az összefüggés az elérhető megismerési módszerek és az azok értékelésére szolgáló kritériumok között) nem választhatók szét a megismerést célzó és a cselekvések alapjául szolgáló vélekedések, és ez utóbbiaknak, szintén ismeretelméleti okokból, megismerésbeli következményeik vannak. (Lásd a 3.1. szakaszt!)

7. Egy véges lény vélekedéseinek közel azonos méretű, korlátozott rendszerei tartalmuk szerint különböző mértékben szolgálhatják a megismerést, ezért ezeket a tartalmi szempontokat is figyelembe kell venni a megismerésbeli cél szempontjából történő értékelésnél. (3.2.1.)

8. Figyelembe véve a megismerő tevékenység és a vélekedések logikai-ismeretelméleti kapcsolatát, csak akkor őrizhetnénk meg az episztemikus racionalitás (1)-ben adott értelmezését, ha irracionálisnak minősítenénk megismerő tevékenységünket és vélekedéseink kialakítására szolgáló gyakorlatunkat. (3.2.2.)

9. Az emberi vélekedések kialakításában a megismerő tevékenység praktikus és az állítás-elfogadás teoretikus lépése a megismerés szerkezetéből adódóan nem választható el egymástól. (3.2.2.)

Nyilván csak olyan racionalitás-értelmezés jöhet szóba, amely összhangban van a megismerésre vonatkozó elképzelésekkel, amennyiben a vélekedések elsősorban mégiscsak a világ megismerését szolgálják, és elsősorban arra valók, hogy segítsenek eligazodni a világban. Ha viszont ezeket a megismerésre vonatkozó megfontolásokat figyelembe vesszük, akkor inadekvátnak bizonyul, az álláspontjuk mellett felhozott érvekkel egyetemben, az a teoretikus racionalitás-értelmezés, amelyet az episztemikusok adnak. Vagyis ismeretelméleti indokok alapján kell módosítanunk a teoretikus racionalitásról kialakítandó képet, hogy a vélekedések tényleg episztemikusan – azaz a megismerés szempontjából – célszerűek legyenek.

A 6-9. pontokban összefoglalt érvelések azt mutatják, hogy vélekedéseinknek, ahhoz, hogy megismerési szempontból célszerűek legyenek, praktikus feltételeket is ki kell elégíteniük. Ez egyben azt is jelenti, hogy a helyességet/igazságot biztosító követelményeken esetenként a praktikus kritériumok kielégítésének érdekében lazítunk.

De vajon a vélekedések megismerésbeli célszerűsége nem vész el, ha helyességük/igazságuk tekintetében engedményeket teszünk? Hogyan szolgálhatják hamis vélekedések a megismerést?

A vélekedések megismerésbeli célszerűsége általában praktikus kritériumok kielégítését is feltételezi, mindez azonban nem jelenti azt, hogy hamis állításokat fogadunk el. A fenti gondolatmenetek nem hozzák magukkal azt, hogy praktikus feltételek teljesítése miatt, hamis állítást fogadnánk el igaznak. A világról alkotott helyes kép kialakítása szempontjából egy ilyen lépés valóban nem lenne célszerű.

A fenti gondolatmenetekben a praktikus szempontok felmerülése különbözőképpen befolyásolja az episztemikus kritériumok alkalmazását. A 7.-ben jelzett érvelés szerint a praktikus feltételek csak kiegészítik az episztemikus kritériumokat, de semmilyen módon nem korlátozzák azok érvényesülését. A 8. és a 9. pontban vázolt érvelés szerint az episztemikus kritériumok lazítása azt jelenti, hogy esetenként a lehetségesnél kevesebb bizonyíték alapján fogadunk el állításokat, ezért kisebb az állítás megbízhatósága, nagyobb a tévedés kockázata. Ez azonban nem teremt alapvetően új helyzetet, hiszen állításaink döntő része a praktikus feltételektől eltekintve is csak többé-kevésbé alátámasztott, csak valószínűleg igaz, és ezért esendő. A megismerési folyamatban felmerülő praktikus feltételek azt jelentik, hogy esetenként megismerési szempontból célszerű a praktikus feltételek figyelmen kívül hagyásával elérhetőnél kisebb valószínűségekkel megelégedni.

A 3.1. pontban előadott (6.-ban összefoglalt) érvelés szerint egy kiterjedt gyakorlat valóban „elfogult” megismerési helyzetet hoz létre. Egy, esetleg néhány állítás feltevésével elfogadunk egy gyakorlatot, majd a gyakorlattal együtt kialakítjuk a vélekedések kiterjedt rendszerét, és *mindeközben* keresünk – és gyakran találunk – őket alátámasztó episztemikus indokokat. A kérdés itt az, hogy vajon valóban hamis állítások elfogadását jelenti-e az, hogy előbb választjuk a gyakorlattal a vélekedéseket, és azután keresünk hozzájuk indokokat? Ez a *sorrend* megismerési szempontból valóban nem látszik célszerűnek, ám ettől még a végén elfogadott állítások nem feltétlenül hamisak, sőt megfelelhetnek az episztemikus kritériumoknak. Vegyük észre, hogy néhány alapvető, a gyakorlat alapjául szolgáló kiinduló állítást valóban előre feltételezünk, ám a többi állítást a gyakorlat keretében, az azokat alátámasztó bizonyítékokkal együtt fogadhatjuk már el. Ebben a

folyamatban pedig Quine meghatározatlansági tézisei szerint az episztemikus követelmények betartásával a vélekedések rendszerét úgy alakíthatjuk ki, hogy az végül megfeleljen az episztemikus kritériumoknak.

Nem állítom, hogy a gyakorlat mindig ilyen módon befolyásolja vélekedéseinket.¹⁶ Az állítások igazságát vagy hamisságát valószínűsítő bizonyítékokat figyelmen kívül hagyva elfogadhatunk téves állításokat is. Ám Quine tézise értelmében pusztán a gyakorlat befolyása nem eredményez hamis vélekedéseket. Ha a vélekedések *rendszerének* kialakítása során az állítások igazságát valószínűsítő kritériumokat szem előtt tartjuk, akkor így eljuthatunk az episztemikus indokokkal egyformán jól alátámasztott vélekedésszisztemek egyikéhez.

Vegyük sorra, hogy állunk az episztemikusok 2.1. szakaszban felsorolt érveivel!

Ha a racionalitás (1) értelmezése praktikus szempontokkal történő kiegészítésre szorul, akkor elesik az első érv. Továbbá a bemutatott vélekedéskialakítási gyakorlatok érdektelenné teszik az episztemikusok motivációs érvét és az önbecsapásra alapozott érvét. Praktikus indokok alapján ugyan közvetlenül általában tényleg nem fogadunk el állításokat, de indirekt módon létre tudjuk hozni magunkban a vélekedéseket azáltal, hogy mit, milyen mélységben, mennyi ideig és milyen életformszerű gyakorlat összefüggésében kutatunk anélkül, hogy be kellene csapnunk magunkat. A negyedik érvvel egyetérthetünk: Összességében lehet, hogy a megismerési szempontból célszerű vélekedések a leghasznosabbak is. Mindössze úgy kell értelmezni a megállapítást, hogy a megismerési szempontból célszerű vélekedéseknek már ki kell elégíteniük praktikus szempontokat.

Nem tárgyaltam, milyen praktikus szempontokat kell figyelembe venni, csak utaltam rá, hogy ilyenekre szükség van ahhoz, hogy a vélekedéseink megismerési szempontból célszerűek, azaz racionálisak legyenek. Már ebből is következik azonban, hogy amikor a deskriptív

¹⁶ Bár vannak, akik szerint egy *működő* gyakorlat által feltételezett, és az abból következő állítások többsége valószínűleg helyes/igaz. Mert ha a gyakorlat működik, akkor nem alapulhat a világról alkotott alapvetően hamis képen. Ez az érv azonban joggal kritizálható.

indíttatású megismerés-elméletek (például a tudásszociológia, vagy Kuhné illetve Feyerabendé, vagy a kognitív pszichológiai) kimutatják, hogy nem episztemikus indokok befolyásolnak minket az állítások elfogadásában, akkor ez *önmagában* nem jelenti azt, hogy irracionálisak lennénk egy helyesen értelmezett normatív indíttatású ismeretelmélet és a ráépülő racionalitáselmélet szerint. (Attól függően, hogy milyen, nem episztemikus indokok befolyását mutatja ki, a megismerés szóban forgó elmélete ábrázolhatja az emberi megismerést racionálisnak vagy irracionálisnak.) Egy megismeréselméletet nem tesz az irracionalitás szálláscsinálójává pusztán az, ha rámutat, hogy vélekedéseink kialakítása során gyakran befolyásolnak bennünket olyan indokok, amelyek egyáltalán nem támasztják alá helyességüket. Vélekedéseink ettől még nagyon ésszerűek lehetnek.

Irodalom

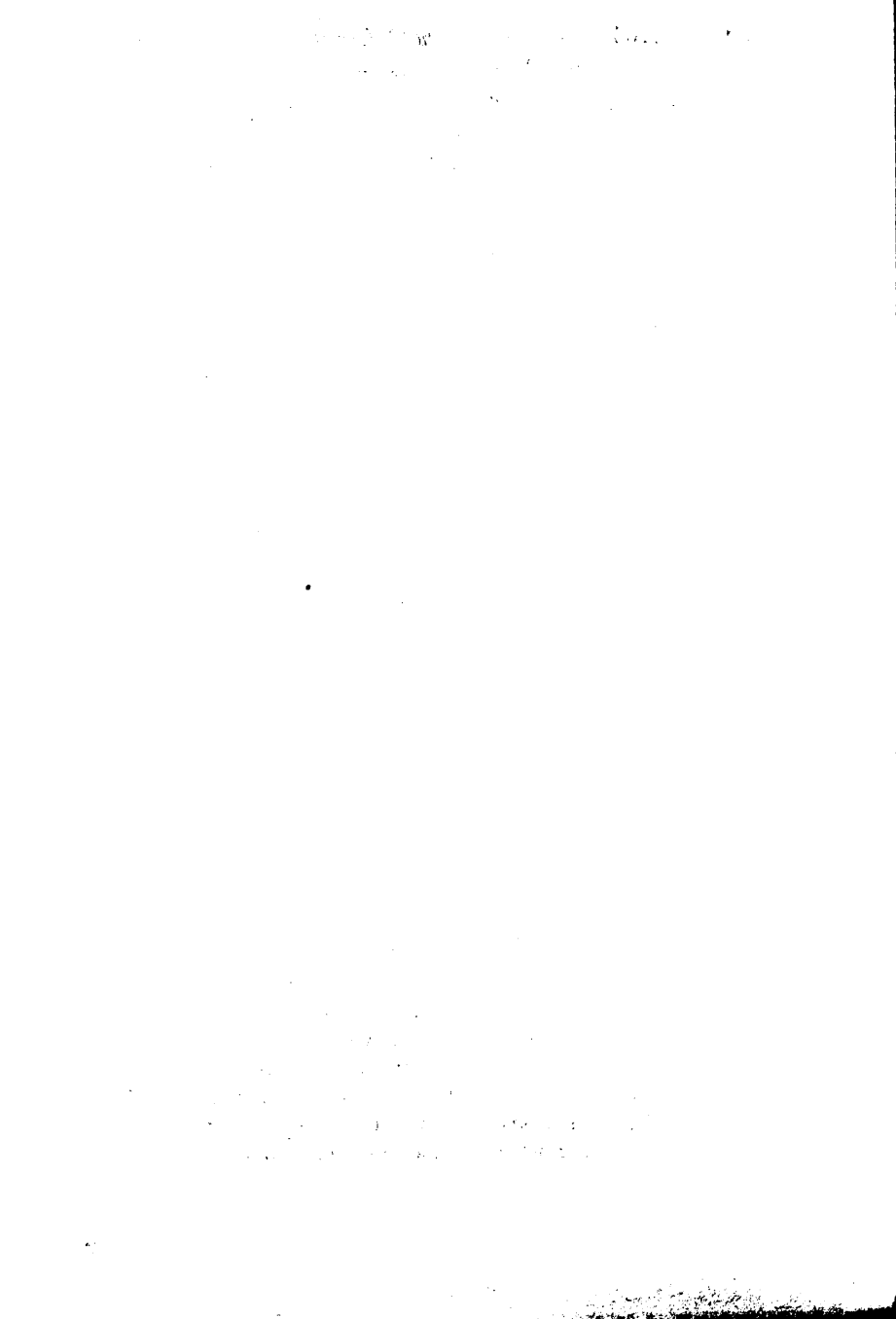
- Audi, Robert, „Theoretical Rationality”, az A. R. Mele és P. Rawling által szerkesztett *The Oxford Handbook of Rationality* c. kötetben, Oxford University Press, 2004, 17–44. o.
- Foley, R., „Conceptual Diversity in Epistemology”, a P. K. Moser által szerkesztett *The Oxford Handbook of Epistemology* c. kötetben, Oxford University Press, New York, 2002, 177–203. o.
- Giegerenzer, G. – Todd, P. M. and the ABC Research Group, *Simple Heuristics That Make Us Smart*, Oxford University Press, 1999.
- James, William, „The Will to Believe”, a szerző *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* c. kötetében, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1979, 13–33. o.
- Mannheim, Karl, „Tudásszociológia”, a *Tudásszociológiai tanulmányok* c. kötetben, Osiris, Budapest, 2000, 299–343. o.
- Mannheim, Karl, *Ideológia és utópia*, Atlantisz, Budapest, 1996.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich, „A német ideológia”, a *Marx és Engels Művei* c. kiadás 3. kötetében, Kossuth Kiadó, Budapest, 1976, 11–538. o.

- Mele, Alfred R. – Rawling, P. (szerk.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, New York, 2004.
- Moser, P., K. (szerk.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Pascal, Blaise, *Gondolatok* (fordította: Pődör László), Gondolat, Budapest, 1983.
- Polányi, Mihály, *Filozófiai írásai*, I-II. kötet, Atlantisz, Budapest, 1992.
- Polányi, Mihály, *Személyes tudás*, I-II. kötet, (fordította: Papp Mária), Atlantisz, Budapest, 1994.
- Quine, W. v. O., „On Empirically Equivalent Systems of the World”, *Erkenntnis*, vol. 9., 1975, 313–328. o.
- Quine, W. v. O., „Three Indeterminacies”, az R. B. Barrett és R. F. Gibson által szerkesztett *Perspectives on Quine* c. kötetben, Blackwell, Cambridge, Mass, 1990, 1–16. o.
- Quine, W. v. O., „Az empirizmus két dogmája” (ford. Faragó-Szabó István), a Forrai Gábor és Szegedi Péter által szerkesztett *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény* c. kötetben, Áron Kiadó, Budapest, 1999, 131–151. o.
- Simon, H. A., *Korlátozott racionalitás*, (fordította: Csontos László), Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1982.
- Simon, H. A., *Az ésszerűség szerepe az emberi életben* (fordította: Berényi E.), Gondolat, Budapest, 2004.

Abstract

We have beliefs to represent the world accurately and comprehensively and it is generally assumed that as a consequence of this a belief is irrational from the point of view of its representative function if it is not based solely on epistemic reasons, namely, reasons that make our belief

probably correct. I will argue that this widespread assumption is false. A belief is not irrational solely because we believe it partly for non-epistemic reasons. Furthermore we necessarily have to consider non-epistemic reasons to be epistemically rational, that is, to satisfy epistemic goals.



MILYEN METAFIZIKAI PROBLÉMÁT TEREMT A HALLUCINÁCIÓK LEHETŐSÉGE?

TÓZSÉR JÁNOS

Bevezetés

Az a papír vagy képernyő, amely most előtted van, és amelyet most látsz, *nem szükséges* ahhoz, hogy *pontosan ugyanolyan* fenomenológiai karakterű érzéki tapasztalattal rendelkez, mint amilyenel most rendelkez, amikor látod. Lehetne pontosan ugyanilyen fenomenológiai karakterű érzéki tapasztalatod akkor is, ha nem észlelnéd ezt a papírt vagy képernyőt, hanem hallucinálnál. Az, *ahogy* most tűnik neked a világ, az, *amilyen* most neked észlelni a világot, lehetséges volna akkor is, ha bekötött szemmel ülnél egy széken, és valaki elektromosan ingerelné agyad megfelelő részeit.

A hallucinációk lehetősége kapcsán a következő alapvető metafizikai kérdés merül fel: hogyan kell értelmezni azt a tényt, hogy genuin módon észlelünk egy elménktől (aktuális érzéki tapasztalatunktól) függetlenül létező tárgyat és nem hallucinálunk, ha genuin észlelésünk és hallucinációnk során rendelkezhetünk fenomenológiai karakterét tekintve pontosan ugyanolyan érzéki tapasztalattal?

Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy bemutassam e probléma logikai-fogalmi szerkezetét, és jelezzem a különböző megoldási

* E tanulmány megírását az ELTE MTA TKI támogatta.

javaslatok irányát. Ahogy a dolgot látom, abban elsősorban Michael Martin¹, David Smith² és Tim Crane³ munkái befolyásoltak.

Mi az észlelés tárgya

Az észleléssel kapcsolatos egyik legelemibb és legtermészetesebb meggyőződésünk az, hogy amikor észlelünk egy tárgyat a környezetünkben, akkor az általunk észlelt tárgy (az a tárgy, amelynek észlelés során a tudatában vagyunk) elménktől, vagyis aktuális érzéki tapasztalatunktól *függetlenül létezik*.

Bármilyen magától értetődőnek tűnjék is e meggyőződésünk, bizonyos alapvető kérdések felvethetők vele kapcsolatban.

Először is: mit foglal magában pontosan e meggyőződésünk? Tegyük fel, hogy látok magam előtt egy paradicsomot. Természetes meggyőződésünk szerint ebben az esetben (1) *egyedül* magának e paradicsomnak mint az elménktől függetlenül létező tárgynak vagyok a tudatában, és (2) *nem* vagyok tudatában olyan entitásoknak, amelyek létezése függ az adott érzéki tapasztalatom meglététől, azaz amelyek természetük szerint elmfüggők. Más szavakkal: amikor észlelem a paradicsomot, akkor (1) *közvetlenül* észlelem az elmfüggetlen paradicsomot, és (2) *nem* bizonyos más, tudniillik elmfüggő (mentális) entítások észlelésén keresztül észlelem. Általánosan kifejezve: amikor genuin módon észlelek egy elmfüggetlen tárgyat, akkor *egyedül* és *közvetlenül* a kérdéses elmfüggetlen tárgynak magának vagyok a tudatában, és *nem* vagyok tudatában elmfüggő természetű entitásoknak.

Másodszor: miből fakad e meggyőződésünk? E meggyőződésünk legfőbb motívuma *fenomenológiai* természetű. Fenomenológián nem ama husserli technikai-módszertani fogalmat értem, mely szerint zárójelbe

¹ Martin, Michael, „The Transparency of Experience”, *Mind and Language* 17 (2002), 376–425. o.; „The Limits of Self-Awareness”, *Philosophical Studies* 120 (2004), 37–89. o.

² Smith, David, *The Problem of Perception*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

³ Crane, Tim, „The Problem of Perception”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), 2005.

téve az elmefüggetlen világ létezését, és felfüggesztve valamennyi létítéletünket, elnyer(het)jük a tiszta fenomenológiai mezőt. Az érzéki tapasztalat fenomenológiáján pusztán azt értem, hogy *milyen* nekünk észlelni az elmefüggetlen világot (*what it is like* for us to perceive the mind-independent world). Más szóval azt, *ahogy* az észlelés során egyes szám, első személyű perspektívánkból az elmefüggetlen világ számunkra *tűnik*.

Nagyon elemi módon fogalmazva: e természetes meggyőződésünk abból a fenomenológiai tényből fakad, hogy amikor észlelünk egy tárgyat a környezetünkben, akkor *nem olyan* nekünk, *nem tűnik úgy* nekünk, hogy ennek során elménk tartományához tartozó entitásoknak volnánk a tudatában. Amikor látok magam előtt egy piros paradicsomot, akkor elemi erejű fenomenológiai késztetésem van azt hinni, hogy – ellentétben például a fájdalmaimmal, melyek kétségkívül nem létezhetnek az elmémtől függetlenül – e paradicsom létezése nem függ aktuális érzéki tapasztalatom meglététől.

Világosabb lesz a dolog, ha végrehajtasz egy rövid introspektív/fenomenológiai gyakorlatot, hasonlót ahhoz, amelyet Peter Frederick Strawson ajánl.⁴ (A dolog természetesen csak akkor működik, ha ténylegesen végrehajtod azt, amire kérlek.) Arra kérlek, hogy amilyen természetesen csak tudsz, figyelj meg egy tárgyat a környezetedben. Például az előtted levő asztalt, vagy a kezedet stb. Állj! Most arra kérlek, hogy fordítsd meg a figyelmed irányát. Vagyis ne a tárgyra magára figyelj, hanem arra, hogy *milyen* neked észlelni azt a tárgyat. Az alapélmény, amelyre e gyakorlat során szert kellett hogy tegyél, az, hogy a második esetben, amikor is figyelmedet a környezetedben levő tárgyról a bensődre irányítottad, arra koncentrálni, hogy milyen neked észlelni azt a tárgyat, akkor *nem tűnt úgy* neked, hogy az észlelt elmefüggetlen tárgyhoz képest valami *más* természetű tárgynak volnál a tudatában. Introspekción tanúsága szerint *nem cserélődött le* az észlelt elmefüggetlen tárgy egy elmefüggőre. Vagy, ahogy Michael Martin kifejti: „[...] az észlelés publikus, elmefüggetlen tárgyai [...] *nem* lesznek

⁴Strawson, Peter Frederick, „Perception and its Objects”, a G. MacDonald által szerkesztett *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies* c. kötetben, Macmillan, London 1979, 41–60. o.

száműzve figyelmünkben pusztán azért, mert érdeklődésünket arról, hogy milyenek a dolgok környezetünkben, afelé fordítjuk, hogy milyen a róluk való tapasztalatunk”.⁵

Természetesen nem zárhatom ki azt, hogy e meggyőződésünk, mely szerint észlelésünk során egyedül és közvetlenül elmefüggetlen tárgyakkal vagyunk a tudatában, hamis. Lehetséges, hogy a tárgyak érzéki tapasztalatának fenomenológiája megtéveszt bennünket. Kiderülhet, hogy introspekciónk szisztematikusan félrevezet bennünket az észlelés közvetlen tárgyainak természete felől, és valójában észlelésünk során mégiscsak elmefüggetlen, mentális természetű tárgyakkal vagyunk közvetlenül a tudatában. Mindössze azt állítom egészen bizonyosan, hogy az elmefüggetlen tárgyak genuin érzéki tapasztalatról adott fenomenológiailag hűséges leírásnak azt kell tartalmaznia, hogy egyes szám, első személyű perspektívánkból *úgy tűnik számunkra*, illetve *olyan nekünk*, *mintha* ennek során egyedül és közvetlenül elmefüggetlen tárgyakkal volnánk a tudatában, illetve azt, hogy e fenomenológiai tény a legfőbb motívuma a fentebbi, minden elméleti megfontolás előtti, természetes meggyőződésünknek.

Hogyan függ az érzéki tapasztalat a tárgytól?

Az észleléssel kapcsolatban az előzőn felül rendelkezünk egy másik, elemi és természetes meggyőződéssel. Ez a következő: amikor észlelünk egy tárgyat a környezetünkben, akkor az általunk észlelt tárgy *konstitutív eleme* érzéki tapasztalatunknak.

E meggyőződésünk kapcsán is feltehetőek azok a kérdések, amelyeket az előző meggyőződésünk kapcsán tettem fel.

Először is: mit tartalmaz pontosan e meggyőződésünk? Miféle függést állít az érzéki tapasztalat és az észlelt tárgy között? Miféle függést jelent a ‘konstitutív eleme’ reláció? Vegyük megint azt az esetet, hogy látok magam előtt egy paradicsomot. Kézenfekvőnek tűnik ebben az esetben az érzéki tapasztalatom tárgytól való függését ekképp jellemezni: ha a paradicsom más érzéki tulajdonságokkal rendelkezne

⁵ Martin, Michael, i. m., 384. o. (Kiemelés – T. J.)

(másmilyen volna az alakja vagy a színe stb.), akkor — *ceteris paribus* — másmilyen fenomenális karakterű érzéki tapasztalattal rendelkeznek, mint amilyenel most rendelkezem. Azt hiszem, ezt senki nem is vitatja. Valójában azonban e kontrafaktuális függésnél *erősebb* függésre gondolok, amikor azt állítom, hogy természetes meggyőződésünk szerint egy tárgy észlelésekor az érzéki tapasztalatnak konstitutív eleme az általam észlelt tárgy. Ezen ugyanis a következőt értem: AZ az érzéki tapasztalat, amellyel a paradicsom észlelése során rendelkezem, vagyis AZ, amelyet osztenzíven megragadok, amikor észlelem a paradicsomot, *nem individuálható* a paradicsomra mint az általam aktuálisan észlelt tárgyra való hivatkozás nélkül. Általánosan: AZ az érzéki tapasztalat, amellyel egy tárgy észlelése során rendelkezem, és amelyet osztenzíven megragadok, *egyedül* az általam aktuálisan észlelt tárgy relációjában individuálható.

Másodszor: miből fakad e meggyőződésünk? Úgy gondolom, hogy — hasonlóan az előzőhöz — e meggyőződésünk alapja is fenomenológiai természetű. Hadd ajánljak ehhez is egy kis introspektív gyakorlatot. Légy szíves, gondold azt, hogy: 'a New York-i Szabadságszobor a kezében fáklyát tart'. Most azt, hogy: 'Mussolini állandóan hadonászott a beszédei során'. Most pedig azt, hogy: 'a vízesések körül szívárványok keletkeznek'. Állj! Most, légy szíves, nézz a bal tenyeredre. Most a jobb csuklódra. Most pedig meredj magad elé az asztalra. Talán haszontalan-nak találod e gyakorlatot, de ha tényleg végrehajtottad, amire kértelek, akkor tapasztalnod kellett a különbséget aközött, ahogy a három gondolatod tárgya, és ahogy a három érzéki tapasztalatod tárgya adódott számodra. Talán úgy lehetne leírni e gyakorlat eredményét, hogy az érzéki tapasztalataid során úgy tűnt neked, hogy valami (valamilyen tárgy) a gondolat tárgyához viszonyítva *robosztusan adódott* számodra: a tenyered, a csuklód és ez a papír *ott* volt számodra *jelen, prezentálódott* számodra. Úgy gondolom, ez annak ellenére így volt, hogy vizuális típusú gondolatokat gondoltál, és nem olyanokat, hogy: 'a víz 100 Celsius fokon forr', vagy hogy: 'az emberiség a globalizáció felé sodródik', vagy hogy: 'a haszonelvűség relativizmushoz vezet'. Ebben az esetben a különbség a tárgy-adódás módjai között még szembeötlőbb lett volna. Howard Robinson ekképp írja le e különbséget:

A tárgy belépése az érzéki tapasztalatba sokkal teljesebb, mint más típusú mentális aktusokba. [...] Aligha tagadható, hogy az érzéki

tapasztalat oly módon tárja fel a tárgyak természetét, legalábbis ha a világ naiv felfogását tekintjük, mely alapvetően eltér attól, ahogy más mentális állapotok tárják fel. Ez utóbbiak közös jellegzetessége ugyanis az, hogy nem igénylik a kérdéses tárgy prezentálódását; a gondolatok vagy vágyak fenomenológiája szempontjából abszolút *mellékes, hogy létezik-e a tárgyuk*. Lényegében ezek a mentális állapotok a tárgy *távollétében is elérik a céljukat*. [...] A tárgy ezekben az esetekben pusztán intellektuálisan van jelen, azaz, a gondolat tárgyaként. Az érzéki tapasztalatban a tárgy szerepe teljesen eltérő. Ellentétben ugyanis az előzőekkel, az érzéki tapasztalatban *mindig prezentálódik egy tárgy, amely tárgy nélkül nem volna lehetséges érzéki tapasztalat*. Továbbá, az észlelés e prezentatív aspektusa szerves kapcsolatban áll az észlelés sajátos fenomenológiájával: *a tárgy prezentálódása adja meg az érzéki tapasztalat sajátos fenomenális karakterét*.⁶

Az érzéki tapasztalatban a tárgy-adódás e prezentatív jellegét talán még inkább megragadhatod, ha az érzéki tapasztalatokat nem a gondolatokkal, hanem az elképzelésekkel (imaginációkkal) hasonlítod össze. Persze, ehhez is szükség van egy kis introspektív gyakorlatra. Arra kérlek, hogy válassz ki egy tárgyat magad előtt. Jó alaposan nézd meg, aztán csukd be a szemedet, és próbáld meg elképzelni. Várok. Az eredmény az lesz, hogy az imagináció, ahogy azt David Hume megfogalmazta: „utánozhatja vagy lemásolhatja az érzékszervi benyomásokat, *de nem érheti el az eredeti érzet erejét és frissességét*”.⁷ No mármost, plauzibilisnek tűnik ezt az introspektálható különbséget azzal magyarázni, hogy az érzéki tapasztalatod esetében van egy érzéki tulajdonságokkal rendelkező tárgy, mely akkor és ott prezentálódik az elméd számára, és amely nélkül nem lehetséges EZ az érzéki tapasztalatod, az imaginációd esetében pedig nyilvánvalóan nincs. Másik oldalról mondvá, nincs mit csodálkoznia azon, hogy az imaginációd nem ér(het)ik el az érzéki tapasztalatod frissességét és elevenségét, hiszen

⁶ Robinson, Howard, *Perception*, Routledge, London 1994, 165–166. o. (Kiemelés – T. J.)

⁷ Hume, David (1751/1995), 17. o. (Kiemelés – T. J.)

ebben az esetben nem prezentálódik az elméd számára a tárgy, hanem az elmédnek kell azt mintegy saját erejéből megjelenítenie.

Harmadszor: de mi történik akkor, ha a paradicsom észlelése közben egyszer csak leveszem a szemüvegemet? Az, hogy az általam észlelt paradicsom homályosabbnak tűnik, mint annak előtte, magyarárn megváltozik az érzéki tapasztalatom fenomenális karaktere. E fenomenológiai tényt figyelembe véve jó okom van azt gondolni, hogy az érzéki tapasztalatom fenomenális karakterét *nem egyedül* az általam észlelt tárgy (a paradicsom) konstituálja, vagyis érzéki tapasztalatom fenomenális karaktere *nem kizárólag* a paradicsomtól és annak tulajdonságaitól függ, ugyanis a homályosság egészen bizonyosan nem a paradicsom tulajdonsága. Egyszóval: jó okom van azt gondolni, hogy érzéki tapasztalatom fenomenális karaktere függ az egyes szám, első személyű perspektívámtól, valamint a belső állapotaimtól is.

A kérdés: mennyiben érinti e megfontolás a fentebbi meggyőződésünket? E kérdés kapcsán két megjegyzésem van. Az egyik: az a tény, hogy az érzéki tapasztalatom fenomenális karaktere függ bizonyos szubjektív tényezőktől, nem jelenti azt, hogy kizárólag ezektől függ; ettől még mondható: e szubjektív tényezőkön *felül* az észlelt tárgy is konstituens szerepet tölt be az érzéki tapasztalatom fenomenális karakterében. A másik: ha azt gondoljuk is, hogy érzéki tapasztalatainkat az észlelt tárgy *plusz* a szubjektív tényezők együttesen konstituálják, attól még igaz marad az az állítás, hogy az érzéki tapasztalataink nem individuálhatók az általunk aktuálisan észlelt tárgyra való hivatkozás nélkül.

Természetesen nem zárhatom ki, hogy e természetes meggyőződésünk, mely szerint az észlelt tárgy konstitutív eleme a róla való érzéki tapasztalatunknak, hamis. Lehetséges, hogy megtéveszt bennünket a tárgyak érzéki tapasztalatának fenomenológiája. Kiderülhet, hogy introspekciónk szisztematikusan félrevezet bennünket az érzéki tapasztalathoz az észlelt tárgy adódásának módját illetően. Úgy tünteti fel, mintha egy tárgy érzéki tapasztalata nem volna lehetséges tárgyának prezentálódása nélkül, holott valójában lehetséges. Mindössze azt állítom egészen bizonyosan, hogy egy tárgy érzéki tapasztalatáról adott fenomenológiailag hű vagy természetes leírásnak azt kell tartalmaznia, hogy egyes szám első személyű perspektívánkból *úgy tűnik számunkra*, illetve *olyan nekünk*, mintha egy tárgy észlelése során az adott tárgy

prezentálódna számunkra, és ennél fogva nem volna lehetséges egy tárgy érzéki tapasztalata az észlelt tárgy prezentálódása nélkül, illetve azt, hogy e fenomenológiai tény a legfőbb motívuma a fentebbi, minden elméleti megfontolás előtti, természetes meggyőződésünknek.

Természetes realizmus és a tárgyak érzéki tapasztalatának fenomenológiája

A tárgyak észlelésével kapcsolatban két természetes, elemi meggyőződéssel rendelkezünk. Az egyik: azok a tárgyak, amelyeknek környezetünk észlelése során a tudatában vagyunk, *természetük szerint elmfüggetlenek*. A másik: az általunk észlelt tárgyak *konstitutív elemei* a róluk való érzéki tapasztalatainknak. E két meggyőződésünk együttes elfogadását *természetes realizmusnak* nevezem. E természetes realizmus többé-kevésbé hasonló ahhoz, amit számos filozófus igen becsmérően *naiv realizmusnak* nevez. Ez utóbbi terminus *technicus* használatától a benne szereplő 'naiv' kifejezés pejoratív volta miatt tekintek el.

Természetes realizmusunkat képező két meggyőződésünk *logikailag független egymástól*. Első meggyőződésünk ama tárgy természetére vonatkozik, amelynek genuin észlelés során a tudatában vagyunk. Második meggyőződésünk ezzel szemben ama *viszony* természetére vonatkozik, ahogyan érzéki tapasztalatunk függ attól a tárgytól, melynek észlelése során aktuálisan a tudatában vagyunk. Egyszóval, természetes realizmusunk a következő két, egymástól logikailag független kérdésre ad határozott választ:

(1) *Milyen természetű tárgyaknak* vagyunk a tudatában a tárgyak észlelése során?

(2) *Milyen természetű viszony* van érzéki tapasztalataink és az általunk aktuálisan észlelt tárgyak között?

Milyen álláspontokkal áll szemben természetes realizmusunk? Az

(1) kérdés kapcsán ama nézetekkel áll szemben, melyek szerint az észlelés során elmfüggő természetű entitásoknak vagyunk közvetlenül a tudatában, amely elmfüggő entítások értelemszerűen nem azonosíthatók az észlelt elmfüggetlen tárgyakkal és azok tulajdonságaival. A

(2) kérdés kapcsán pedig az észlelés Grice-féle oksági elméletével⁸ áll szemben, mely szerint a tárgyak érzéki tapasztalata okságilag függ az észlelt tárgytól. Természetes realizmusunk ugyanis ennél erősebb függést állít. Nevezetesen: nem individuálhatjuk egy tárgy érzéki tapasztalatát e tárgyra való hivatkozás nélkül, vagyis az érzéki tapasztalat konstitutív és nem (pusztán) oksági módon függ a tárgytól. Természetes realizmusunk nézőpontjából tehát (1) *meglepő és természetellenes* álláspont az, mely szerint az elmfüggetlen tárgyak genuin észlelése során elmfüggő természetű entitásoknak vagyunk közvetlenül a tudatában, és (2) *túl gyenge* álláspont az, mely szerint pusztán oksági kapcsolat van az érzéki tapasztalataink és azok tárgyai között.

Az előző két részben hangsúlyoztam, hogy mindkét, észleléssel kapcsolatos természetes meggyőződésünk fenomenológiai megfontolásokból származik. Természetes realizmusunknak a tárgyak érzéki tapasztalatának fenomenológiája szolgál alapul. Amikor egy elmfüggetlen tárgy érzéki tapasztalatának fenomenológiailag hűségese leírására törekszünk, akkor egyszerűen így fogalmazunk: 'egy elménktől függetlenül létező tárgy prezentálódik számunkra'. Látni kell azonban azt, hogy e természetes (és fenomenológiailag valóban hű) leírás ugyancsak két, logikailag egymástól független elemből áll, amelyek közül az egyik az észlelt tárgy *természetére* (tudniillik: elmfüggetlen), a másik az észlelő és az észlelt tárgy *viszonyára*, vagy, másképp kifejezve, az észlelt tárgy számunkra való adódásának *módjára* (tudniillik: prezentálódik) vonatkozik.

Két komolyabb ellenvetés jut eszembe, amely az érzéki tapasztalat e fenomenológiai leírásával szemben hozható fel.

Egy: mondhatja valaki azt, hogy az érzéki tapasztalatról adott fenomenológiai leírásom egyszerűen hiányos. Amikor ugyanis a mindennapi életünk során észlelünk egy paradicsomot, akkor – hacsak nem filozófiai célból észleljük, ami ugyebár felettébb ritka dolog – a paradicsom soha nem jelenik meg számunkra semlegesen. Egyszer úgy látjuk, *mint amibe* legszívesebben beleharapnánk, másszor úgy, *mint amit* legszívesebben felkapnánk és valakihez hozzávágtnánk stb. Egyszóval:

⁸ Grice, Herbert Paul, „The Causal Theory of Perception”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 35 (1961), 121–152. o.

egy tárgy észlelésének fenomenológiájához *éppen úgy* hozzátartozik az is, hogy az észlelt tárggyal bizonyos szándékunk van, és meghamisítjuk a fenomenológiai tényeket, ha ettől elvonatkoztatunk.

Válaszom: az ellenvetést bizonyos értelemben jogosnak tartom. Sőt, magam is szimpatizálok azzal az elmélettel, mely szerint közvetlenül észleljük a tárgyak potenciális alkalmazásait vagy affordanciáit (mint Gibson *bottom-up* észleléselemléte állítja). Az ok, amiért e tanulmányban mégsem foglalkozom az érzéki tapasztalat ezen aspektusával, egyszerűen az, hogy az észlelés metafizikai problémája vonatkozásában az affordanciák nem játszanak szerepet. Abban ugyanis – mint mindjárt megmutatom – az érzéki tapasztalat általam leírt két fenomenológiai sajátosságáé a fő szerep.

Kettő: érvelhet valaki úgy, hogy az a meggyőződésünk, hogy egy tárgy észlelése során közvetlenül az elmefüggetlen tárgyakhoz férünk hozzá, igaz ugyan a látásra és a tapintásra, de nem igaz minden további nélkül a többi érzékszervre. A hallás, a szaglás és az ízlelés esetében ugyanis nincs meg az a fajta közvetlenség, amely a látást és a tapintást kétségkívül jellemzi. Amikor például hallok egy macskát, akkor valójában egy nyávogást hallok, amikor belépek egy konyhába, akkor valójában ételszagot szaglok (érzek), és amikor megkóstolok egy citromot, akkor valójában savanyú ízt ízlelek (érzek). Ahogy O. K. Bouwsma⁹ megmutatta: míg a hangokat, a szagokat és az ízeket a forrásuktól *függetlenül le tudjuk írni*, addig a látás és a tapintás tárgyait nem, vagy csak igen mesterkéltén: 'látok egy felhő alakú megjelenést' vagy 'rendelkezem egy bársonyszerű tapintásérzettel'. Összefoglalva: úgy tűnik, látásunkkal és tapintásunkkal valóban közvetlenül hozzáférünk az elmefüggetlen világ tárgyaihoz, de a maradék három érzékszervünk nem éri el közvetlenül az elmefüggetlen világ tárgyait.

Válaszom: igaz ugyan az, hogy a hallás, a szaglás és az ízlelés közvetlen tárgya a hang, a szag illetve az íz, vagyis nem konkrét fizikai tárgy, azonban e három dolog ettől még elménktől függetlenül létezik. Ennyiben az ellenvetés irreleváns. Mindazonáltal, magam is úgy

⁹ Bouwsma, O. K., „Moore's Theory of Sense Data”, a Geoffrey J. Warnock által szerkesztett *The Philosophy of Perception* c. kötetben, Oxford University Press, London 1942/1967, 8-24. o.

gondolom, hogy a látás és a tapintás valóban kitüntetett érzékelési módok; ezek megléte nélkül (ha ez egyáltalán lehetséges, amiben kételkedem) alapvetően más fogalmakkal rendelkezznék az elmefüggetlen világról. E tanulmányban azonban nem foglalkozom az érzékszervek különbözőségéből fakadó problémákkal, és be kell vallanom: sajnos igen valószínű, hogy állításaim némelyike egyedül a látásra és a tapintásra érvényes, többi érzékszervünkre nem, vagy csak kevésbé.

Milyen problémát jelent a hallucinációk lehetősége a természetes realizmus számára?

Az előző részben meghatározott, a tárgyak érzéki tapasztalatának fenomenológiájára épülő természetes realizmusunkkal szemben – mint köztudott – az újkori filozófia történetében számos megfontolás, érv született. Ha lehet általánosan fogalmazni: az újkori filozófiák egyik fő karakterisztikuma éppen az volt, hogy elutasították természetes realizmusunkat. Szinte valamennyi újkori filozófus azon a nézeten volt, hogy aminek észlelés során a tudatában vagyunk, az valamilyen szubjektív-mentális természetű kép, idea, benyomás, képzet stb.

E tanulmányban egyetlen, természetes realizmusunkat érintő kihívással foglalkozom: lehetségesek hallucinációk. A paradicsom példájánál maradva: rendelkezhetem fenomenális karakterét tekintve pontosan ugyanolyan érzéki tapasztalattal, mint a paradicsom genuin észlelése során akkor is, ha nem észlelem a paradicsomot, hanem bekötött szemmel ülök, és valaki elektromosan ingerli az agyam megfelelő részeit.

A hallucinációk lehetőségének e megfogalmazása a következő, a dolog szempontjából nézve döntő fontosságú kérdést veti fel: mit jelent az, hogy rendelkezhetem fenomenális karakterét tekintve *pontosan ugyanolyan* érzéki tapasztalattal egy tárgy észlelése és a megfelelő hallucináció során? A legegyszerűbb és legvilágosabb válasz erre a kérdésre ez: a két numerikusan különböző érzéki tapasztalatomat, az észlelést és a hallucinációt *egyes szám első személyű perspektívából nem tudom egymástól megkülönböztetni*. Másként mondva: egy tárgy észlelése és a megfelelő hallucináció során átélt érzéki tapasztalatom, pusztán az érzéki tapasztalatom fenomenális karakterét figyelembe véve, vagyis

kizárólag ama faktorokat figyelembe véve, amelyekhez szubjektíve hozzáférék, *megkülönböztethetetlen* egymástól.

Nagyon fontos: a 'fenomenális karakterét tekintve pontosan ugyanolyan' fogalmát *episztemológiai* predikátumokkal jellemzem (csak ilyenekkel lehet), és mint ilyenekből ugyebár nem következnek magától értetődően metafizikai konklúziók. Magyarán: abból, hogy egy genuin és egy hallucinatív érzéki tapasztalatot nem tudom egymástól egyes szám, első személyű perspektívából megkülönböztetni, *nem következik*, hogy a két érzéki tapasztalatom ugyanabba a mentális állapotípusba tartozik. Sok filozófus (és talán a józan eszünk) szerint nagyon jó okunk van elfogadni azt, hogy amennyiben egy genuin és egy hallucinatív érzéki tapasztalat szubjektíve megkülönböztethetetlen, akkor ugyanabba a mentális állapotípusba tartoznak, látni kell azonban, hogy kényszerítő okunk nincs.

Hadd fogalmazzam meg ennek fényében az észlelés metafizikai problémáját. Mivel lehetséges olyan hallucináció, amely szubjektíve megkülönböztethetetlen számomra egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelésétől, ennek következtében a hallucinatív érzéki tapasztalatom általam egyes szám első személyű perspektívából adott leírása *pontosan megegyezne* az elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során átélt érzéki tapasztalatom leírásával. Egyszerűen mondvá: ha történetesen hallucinálnék, akkor érzéki tapasztalatomnak *ugyanazt* a fenomenológiai leírását adnám, mint amit az előzőekben adtam, amikor is egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során adódó érzéki tapasztalatot írtam le. Vagyis: ha hallucinálnék, akkor is azt mondanám, hogy introspekción tanúsága szerint (1) egy elmém-től függetlenül létező tárgynak vagyok a tudatában, mivel hallucinatív érzéki tapasztalatomban sem találnék introspekciónnal elmefüggő természetű entitásokat, és (2) az általam aktuálisan észlelt tárgy konstituens eleme a róla való érzéki tapasztalatomnak, mivel hallucinációm során is úgy tűnne számomra, hogy prezentálódik egy tárgy. Az észlelés metafizikai problémája tehát a következő két kérdést foglalja magában:

(1) Milyen természetű entitásoknak vagyunk a tudatában egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során, ha rendelkezhetünk fenomenális karakterét tekintve pontosan ugyanolyan, vagyis szubjektíve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal akkor is, ha nem észleljük a kérdéses elmefüggetlen tárgyat, hanem hallucinálunk,

aminek során – hasonlóan a genuin érzéki tapasztalathoz – szintén úgy tűnik számunkra, hogy egyedül és közvetlenül egy elmefüggetlen tárgynak vagyunk a tudatában?

(2) Milyen természetű viszony van egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során érzéki tapasztalatunk és az általunk aktuálisan észlelt, elménktől függetlenül létező tárgy között, ha rendelkezhetünk fenomenális karakterét tekintve pontosan ugyanolyan, vagyis szubjektíve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal akkor is, ha nem észleljük az elmefüggetlen tárgyat, hanem hallucinálunk, aminek során – hasonlóan a genuin érzéki tapasztalathoz – úgy tűnik számunkra, hogy prezentálódik egy tárgy?

Az észlelés metafizikai problémájának három megoldási stratégiája

Állításom az, hogy az észlelés metafizikai problémájára alapvetően *három* megoldási stratégia szerint lehetséges válaszolni. Nézzük a lényegüket kiemelve ezeket:

Az első: tartsunk ki mindkét vonatkozásban a tárgyak észlelésének fentebbi, természetes leírása mellett. Állítsuk tehát azt, hogy amikor genuin módon észlelünk egy elmefüggetlen tárgyat, akkor (1) egyedül és közvetlenül az adott elmefüggetlen tárgynak vagyunk a tudatában, és (2) érzéki tapasztalatunknak konstituens eleme az általunk észlelt tárgy. Ne hagyjuk magunkat zavartatni attól a ténytől, hogy éppen-séggel rendelkezhetnénk fenomenális karakterét tekintve pontosan ugyanolyan hallucinációval, mint amilyennel egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során rendelkezünk. Egyszerűen *tüntessük ki és vegyük névértéken* az elmefüggetlen tárgy genuin érzéki tapasztalatának fenomenológiáját, és *tartsunk ki* természetes realizmusunk mellett.

Persze, el kell számolnunk a hallucinációk eseteivel is. Hogy tehetjük ezt? Úgy, hogy azt állítjuk: annak ellenére, hogy egyes szám, első személyű perspektívából nem tudjuk megkülönböztetni hallucinációnk során átélt érzéki tapasztalatunkat egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során átélt érzéki tapasztalatunktól, a két esetben *más típusú mentális állapotban vagyunk*. Ezt megtehetjük, ugyanis a 'szubjektíve megkülönböztethetetlen' predikátum *nem azonos* az 'ugyanabba a mentális állapottípusba tartozik' predikátummal. Valamint: *ezt kell*

állítanak. A hangsúly most az észleléssel kapcsolatos második meggyőződésünkön van. Ha ugyanis egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során érzéki tapasztalatunknak konstituens eleme az általunk aktuálisan észlelt tárgy, akkor e genuin érzéki tapasztalattól szubjektíve megkülönböztethetetlen hallucináció során nem lehetünk ugyanazon típusú mentális állapotban, ugyanis hallucinációnk során a kérdéses elmefüggetlen tárgy nincs jelen, vagy nem a megfelelő módon van jelen. Két mentális állapot nem tartozhat egy és ugyanazon típusba, ha az egyik rendelkezik olyan konstitutív elemmel, amellyel a másik nem rendelkezik. Ezt az érvelési stratégiát követi az észlelés *diszjunktív* elméletének a híve.

A második: (1) tartsunk ki az észleléssel kapcsolatos természetes meggyőződésünk első aspektusa mellett, fogadjuk el tehát azt, hogy amikor észlelünk egy tárgyat, akkor egyedül és közvetlenül az adott elmefüggetlen tárgynak vagyunk a tudatában. Továbbá: (2) állítsuk azt, hogy amennyiben a hallucinatív és genuin érzéki tapasztalatunk szubjektíve megkülönböztethetetlen egymástól, akkor a két esetben ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk.

Ha e két tézisből indulunk ki, akkor tagadni kényszerülünk az észleléssel kapcsolatos második természetes meggyőződésünket, mely szerint egy tárgy érzéki tapasztalatának konstituens eleme az általunk észlelt tárgy. Az alapmegfontolás a következő: amikor hallucinálunk, akkor nem észlelünk semmiféle tárgyat, nem vagyunk semmilyen tárgynak a tudatában. Következésképpen: hallucinációnk során átélt érzéki tapasztalatunknak semmiféle tárgy nem konstitutív eleme. Mivel azonban hallucinációnk során ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk, mint az attól szubjektíve megkülönböztethetetlen genuin észlelés során, ennek következtében genuin észlelésünk során átélt érzéki tapasztalatunknak *sem* lehet konstitutív eleme az a tárgy, amelyet aktuálisan észlelünk vagy amelynek aktuálisan a tudatában vagyunk. Hiszen amennyiben konstitutív eleme volna, nem állíthatnánk azt, hogy a két esetben ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk. Ezt az érvelési stratégiát fogadja el az észlelés *intencionális* elméletének a híve.

E két érvelési stratégia nagyon világosan kirajzol egy frontot. Ha abból indulunk ki, hogy érzéki tapasztalatunknak konstituens eleme az általunk aktuálisan észlelt elmefüggetlen tárgy, akkor értelemszerűen el kell utasítanunk azt, hogy hallucinációnk és a fenomenális karakterét

tekintve megkülönböztethetetlen genuin észlelésünk során ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk. Ha pedig abból indulunk ki, hogy hallucinációnk és az attól fenomenális karakterét tekintve megkülönböztethetetlen genuin észlelésünk során ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk, akkor értelemszerűen el kell utasítanunk azt, hogy érzéki tapasztalatunknak konstituens eleme az általunk aktuálisan észlelt elmefüggetlen tárgy.

E két állásponton kívül van azonban még egy harmadik is, amely *prima facie* talán kevésbé kézenfekvő, mint e kettő, de amely alapvetően átrendezi a frontvonalakat.

A harmadik: (1) fogadjuk el az intencionális elmélethez hasonlóan azt a tézist, hogy: ha hallucinációnk során átélt érzéki tapasztalatunk fenomenális karakterét tekintve megkülönböztethetetlen számunkra a genuin észlelésünk során átélt érzéki tapasztalatunktól, akkor a két esetben ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk. Ezenkívül: (2) fogadjuk el a diszjunktív elmélethez hasonlóan azt a tézist, hogy egy tárgy érzéki tapasztalatában konstitutív szerepet tölt be az a tárgy, amelynek aktuálisan a tudatában vagyunk.

Lehetséges egyáltalán ez a kombináció? Lehetséges, csak éppen tagadni kényszerülünk az észleléssel kapcsolatos első meggyőződésünket, mely szerint: amikor észlelünk egy tárgyat, akkor egyedül és közvetlenül az elménktől függetlenül létező tárgynak vagyunk a tudatában. Íme az alapmegfontolás: ha érzéki tapasztalatunknak konstitutív eleme az a tárgy, amelyet aktuálisan észlelünk, vagy amelynek aktuálisan a tudatában vagyunk, és ha hallucinációnk során ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk, mint az attól fenomenális karakterét tekintve megkülönböztethetetlen genuin észlelés során, akkor hallucinációnk során is léteznie kell egy tárgynak, amelyet aktuálisan észlelünk vagy amelynek aktuálisan a tudatában vagyunk. Mivel pedig hallucinációnk során *per definitionem* nem észlelünk elmefüggetlen tárgyakat, az a tárgy, amelynek a hallucinációja során a tudatában vagyunk, elmefüggő (mentális) természetű. Mivel pedig ugyanazon típusú mentális állapotban vagyunk, hallucinációnk és az attól fenomenális karakterét tekintve megkülönböztethetetlen genuin észlelés során, ebből következően genuin észlelésünk során is, az a tárgy, amelynek a tudatában vagyunk, elmefüggő (mentális) természetű. Ezt az érvelési stratégiát követi az észlelés *érzetadat-elméletének* híve.

Explicitté téve: az észlelés metafizikai problémája a következő négy tézis együttes inkonzisztenciájában rejlik:

Elmefüggetlenségi tézis (EFT): Amikor *S* észlel egy elmefüggetlen *t* tárgyat, akkor *S* egyedül és közvetlenül *t*-nek van a tudatában.

Tárgy-függőségi tézis (TFT): Amikor *S* észlel egy *t* tárgyat, akkor *S* aktuális érzéki tapasztalatának konstitutív eleme *t*.

Hallucinációk lehetőségének tézise (HLT): *S* rendelkezhet fenomenális karakterét tekintve pontosan ugyanolyan, vagyis egymástól szubjektíve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal hallucinációja és genuin észlelése során.

Közös fajta tézis (KFT): Ha *S* hallucinatív érzéki tapasztalata fenomenális karakterét tekintve megkülönböztethetetlen *S* genuin érzéki tapasztalatától, akkor *S* ugyanazon típusú mentális állapotban van.¹⁰

¹⁰ E négy tézissel kapcsolatban három megjegyzésem van. Egy: abban, hogy épp e négy tézis konfliktusában látom az észlelés metafizikai problémájának a gyökerét, különösen Michael Martin és Tim Crane fentebb idézett munkái befolyásoltak. Kettő: A 'Közös Fajta Tézis' (*Common Kind Assumption*) elnevezést Martintól veszem. Három: korábban, „The Content of Perceptual Experience” c. tanulmányomban (megjelenés alatt a Forrai Gábor és Kampis György által szerkesztett *Intentionality: Past and Future* c. kötetben, Rodopi, Amsterdam Atlanta) az EFT-t 'Transzparencia tézis'-nek neveztem. Az elnevezést az indokolta, hogy fenomenológiailag úgy is le lehet írni az érzéki tapasztalat fenomenológiájának első aspektusát, hogy azt mondjuk: az érzéki tapasztalat *átlátszó* (transzprens) a tárgyára. Azért térek most el a 'transzprens' kifejezés használatától, mert annak sajátos elméleti konnotációja van, melyet nem akarok vállalni. Jelesül: az érzéki tapasztalat abban az értelemben transzprens, hogy *S* érzéki tapasztalata során nem fér hozzá introspekcijával érzéki tapasztalata reprezentációs tulajdonságaihoz, hanem csak a reprezentált tárgyhoz (lásd: Harman, Gilbert, „The Intrinsic Quality of Experience”, a Ned Block, Owen Flanagan és Güven Güzeldere által szerkesztett *The Nature of Consciousness* c. kötetben, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997, 663–675. o. és Tye, Michael, „Visual Qualia and Visual Content”, a Tim Crane által szerkesztett *The Contents of Experience* c. kötetben, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 158–177. o.

A HLT-t mind a diszjunktív, mind az intencionális, mind az érzetadatelmélet elfogadja, azzal tehát most nem foglalkozom. A vita a három nagy elmélet között a fennmaradó három tézis körül forog. Aki szerint az EFT és a TFT igaz, az tagadni kényszerül a KFT-t. Aki szerint az EFT és a KFT igaz, az tagadni kényszerül a TFT-t. És aki szerint a TFT és a KFT igaz, az tagadni kényszerül az EFT-t. Magyarán: akár a diszjunktív, akár az intencionális, akár az érzetadatelméletet fogadja is el valaki, az EFT, a TFT és a KFT közül valamelyiket szükségképpen fel kell adnia.

Úgy gondolom, hogy e három tézis segítségével az észlelés metafizikai problémája megoldási javaslatainak a legvilágosabb taxonómiáját adom. E taxonómia ugyanis világosan mutatja: az észlelés metafizikai problémája nem kétpólusú, mint ahogyan azt sokan feltételezik. Nem igaz tehát az, hogy egy észleléselemélet vagy reprezentacionalista vagy direkt realista, vagyis vagy elismer közvetítő tárgyakat az észlelés során az elme és az elmefüggetlen világ között, vagy nem ismer el. Látni kell: ennél bonyolultabb a helyzet. Mind az intencionális, mind a diszjunktív elmélet direkt realista elmélet, mindkettő szerint genuin észlelés során egyedül és kizárólag elmefüggetlen tárgyaknak vagyunk a tudatában, mégis a két elmélet alapvetően különbözik egymástól. A két elmélet ugyanis különböző típusú viszonyt feltételez az érzéki tapasztalatban az elme és az észlelt elmefüggetlen tárgyak között.

Azt a filozófiatörténeti tényt, hogy a filozófiai irodalomban az a nézet gyökeresedett meg, hogy az észleléseleméletek vagy direkt realisták vagy reprezentacionalisták, éppen az okozza, hogy a különféle filozófusok nem vettek tudomást arról, hogy természetes (az érzéki tapasztalat fenomenológiájára alapozott) realizmusunk nemcsak ama tárgy természetére nézve tartalmaz utalást, amelynek genuin észlelés során a tudatában vagyunk, hanem arra a viszonyra nézvést is, ahogyan érzéki tapasztalatunk függ az általunk aktuálisan észlelt tárgytól.

És még valami, amit e négy tézis kapcsán mondanom kell: tanulmányom első két részében megmutattam, hogy az EFT és a TFT fenomenológiai megfontoláson nyugszik. De vedd észre: valójában a KFT is fenomenológiai természetű tézis, annak ellenére, hogy tartalmaz egy következtetést. E megfontolást döntő jelentőségűnek tartom. Ez ugyanis azt jelenti, hogy bármelyik tézist adod is fel e három közül (és

valamelyiket fel kell adnod!), azt kell állítanod, hogy introspekciónk valamely vonatkozásban *nem fér hozzá érzéki tapasztalatunk valódi természetéhez*. Más szóval: az észlelés bármelyik elméletét fogadod is el, legalább egy ponton szükségképpen szembekerülsz annak introspekcijával, hogy milyen is érzéki tapasztalattal rendelkezi. Az érzéki tapasztalat egy aspektusa vonatkozásában azt kell mondanod: 'noha introspekción az érzéki tapasztalat természetéről azt mondja, hogy..., *valójában az érzéki tapasztalat természete más*'.

Ellenőrizd le! Ha az érzetadat-elmélet híve vagy, és az EFT-t tagadod, akkor ezt kell mondanod: 'noha az introspekción azt mondja, hogy egy elmefüggetlen tárgy genuin észlelése során kizárólag elmefüggetlen tárgyakként vagyok a tudatában, ez *téves*, mert *valójában* elmefüggő tárgyakként vagyok a tudatában'. Ha intencionalista vagy, és a TFT-t tagadod, akkor ezt kell mondanod: 'noha az introspekción azt mondja, hogy egy tárgy észlelése során, az érzéki tapasztalatban a tárgyak sajátos módon adódnak, prezentálódnak számomra, és ennél fogva nem lehetséges ugyanaz a tapasztalat e tárgy hiányában, ez *téves*, mert *valójában* lehetséges ugyanazon típusú érzéki tapasztalat a tárgy hiányában is'. Ha pedig diszjunktivista vagy, és a KFT-t tagadod, akkor ezt kell mondanod: 'noha introspekciónnal nem tudom megkülönböztetni egy tárgy genuin észlelése során átélt érzéki tapasztalatomat a megfelelő hallucinatív érzéki tapasztalatomtól, ezek *valójában* mégis különböző típusú mentális állapotok'.

Paradicsomi körülmények volnának, ha együttesen kitarthatnánk mind az EFT, mind a TFT, mind a KFT mellett. Ez akkor volna lehetséges, ha nem volna igaz a HLT. Csakhogy a HLT igaz, következésképpen nincsenek paradicsomi körülmények. A vita természetét illetően maximálisan egyetértek tehát Michael Martinnal, aki szerint: „végső soron, mind az érzetadat-elmélet, mind az intencionális elmélet és mind a diszjunktivizmus magyarázata egyfajta *hibaelmélet (error-theory)* az érzéki jelenségek és a tapasztalat introspekcója vonatkozásában”.¹¹

¹¹ Martin, Michael, „The Transparency of Experience”, *Mind and Language* 17 (2002), 421. o. (Kiemelés – T. J.)

Irodalom

- Bouwsma, O. K., „Moore's Theory of Sense Data”, a Geoffrey J. Warnock által szerkesztett *The Philosophy of Perception* c. kötetben, Oxford University Press, London 1942, 8–24. o.
- Crane, Tim, „The Problem of Perception”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), 2005.
- Gibson, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.
- Grice, Herbert Paul, „The Causal Theory of Perception”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 35 (1961), 121–152.
- Harman, Gilbert, „The Intrinsic Quality of Experience”, *Philosophical Perspectives* 4 (1990), 31–52. o. Újranyomva a Ned Block, Owen Flanagan és Güven Güzeldere által szerkesztett *The Nature of Consciousness* c. kötetben, The MIT Press, Cambridge Mass. 1997, 663–675. o.
- Hume, David, *Tanulmány az emberi értelemeről* (ford. Vámosi Pál), Nippon kiadó, Budapest 1995. (Eredeti megjelenés: 1751.)
- Martin, Michael, „The Transparency of Experience”, *Mind and Language* 17 (2002), 376–425. o.
- Martin, Michael, „The Limits of Self-Awareness”, *Philosophical Studies* 120 (2004), 37–89. o.
- Robinson, Howard, *Perception*, Routledge, London 1994.
- Smith, David A., *The Problem of Perception*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002.
- Strawson, Peter Frederick, „Perception and its Objects”, a G. MacDonald által szerkesztett *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies* c. kötetben, Macmillan, London 1979, 41–60. o.
- Tózsér, J. „The Content of Perceptual Experience”, a Forrai Gábor és Kampis György által szerkesztett *Intentionality: Past and Future* c. kötetben, Rodopi, Amsterdam, Atlanta (megjelenés alatt).
- Tye, Michael, „Visual Qualia and Visual Content” a Tim Crane által szerkesztett *The Contents of Experience* c. kötetben, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 158–177. o.

Abstract

The sheet of paper or the screen before you that you can see at the moment is not necessary for you to have a sense experience of exactly the same phenomenological character as you are having when you see them. You could have a sense experience of exactly the same phenomenological character even if you were not sensing the sheet or screen but were merely having a hallucination. The way the world appears to you, the way it is for you now to perceive the world, would be possible even if you were sitting in a chair blindfolded and having the appropriate part of your brain electrically stimulated.

The possibility of hallucination gives rise to the following fundamental metaphysical question: how are we to construe the fact that we genuinely perceive, i.e. do not hallucinate, an object which is independent of our mind (our actual sense experience) if we can have a sense experience of exactly the same character both when we are genuinely perceiving and when we are hallucinating.

In this paper I undertake to present the conceptual and logical structure of the problem and to indicate directions which proposed solutions can take.

SZEMLE

PLÉH CSABA A FILOZÓFIA VONZÁSKÖRÉBEN

DARAB TAMÁS

„A kognitív tudósok mindig arra törekszenek, hogy nagy távolságokat hidaljanak át különböző gondolati rendszerek között.” (Pléh Csaba, „A megismerés pszichológiája és tudománya, avagy a kognitív pszichológiától a kognitív tudományig”, Pléh Csaba *A természet és a lélek* című kötetében, Osiris kiadó, Budapest, 2003, 25. o.). Ez a meghatározás dióhéjba zsugorítva adja vissza a kognitív, vagy más néven megismeréstudományt művelő Pléh Csaba kutatói *ars poeticáját* (a témába kiváló bevezetést nyújt Pléh Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, Typotex, Budapest, 1998; a filozófiai szempontból is releváns kérdésekről lásd a Pléh Csaba által szerkesztett *Kognitív tudomány* című kötetet, Osiris Kiadó, Budapest, 1996). A tudományt szervező és tanítványait oktató Pléh személyes, úgymond pszichológusi attitűdjét a tolerancia jellemzi: türelem és nyitottság másokkal és mások elképzeléseivel szemben. „Észre kell vegyük”, olvashatjuk *A lélektan történetének* bevezetésében, „hogyan egyikünknek

sincs valamiféle külön kitüntetett bejárása az egyöntetű igazsághoz.” (Pléh Csaba, *A lélektan története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 19. o.) Ez a Tacitus *sine ira et studio* tanácsát megszívlelő elv korántsem értelmezhető a személyes álláspont hiányaként. Személyes elkötelezettségeinek, illetve – miként ő maga mondja – „rögeszméi”-nek egyikét az a természeti emberkép képviseli, „amely az embert természeti jelenségnek tartja, magát a természetet azonban úgy képzei el, mint ami szimbólumokat, értékeket, kultúrát, az ember saját világát alakító ökológiai fülkéket terem” (Pléh Csaba, „A természeti ember újramegjelenése a mai pszichológiában”, *A természet és a lélek* című kötetben, 2003, 7. o. Pléh további „rögeszméit” lásd *A lélektan története* című kötetben. 2000, 19–20. o.)

Pléh a természeti emberkép keretét nyújtó naturalizmus sajátos változatát képviseli. Mint ismeretes, az úgymond filozófiailag motivált naturalizmus a tudományos ismeretek vagy – a napjainkra tabusónak

számító „világnézet” fogalmát szándékosan használó (vö. *A természet és a lélek* című kötetben, 7. o.) Pléh szavával élve – a „tudományos világnézet” filozofikus integrációjára törekszik. „A naturalizmust természet-tudományos filozófiának vagy természetfilozófiának szokták tekinteni.” („A naturalizmus a lényegét tekintve természettudományos filozófia vagy természetfilozófia.”, írja Kampis György. „A naturalizmus jelentősége ma”, című tanulmányban, *Magyar Tudomány*, 48 (2002), 306–321. o.) Pléh nem a filozófiai naturalizmus képviselője. Ő nem a filozófia felől közeledik a természet-tudományokhoz, hanem a fordított úton járva, a természettudományok felől jut el a filozófiához. Mégpedig azért, mert Pléh bizonyos abban, hogy a természettudomány művelőjének „[nem] kell filozófussá válnia” ahhoz, hogy „kilépjen saját területe provincializmusából”. Hisz abban, hogy „a tudomány önreflexióját ígérő, de az önreflexiót mégsem pusztán filozófiává tevő” naturalizmus képes a tudományos ismeretek integrációjára. Pléh célkitűzése világos és egyértelmű: olyan „szuperdiszciplínákra” van szükség, „amelyek a természettudósok szemében kissé (nagyon?) diszkreditált filozófia szerepét vennék át” (vö. Pléh Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, 1998, 15. o.).

Fontos észrevennünk, hogy ez a hitelvesztés csupán az integráció szerepét magára vállaló filozófiai naturalizmusra, s nem a filozófiára általában vonatkozik. Az integráció

évszázados vágyalmát feladó filozófiával kapcsolatban Pléhnek nemcsak hogy nincsenek fenntartásai, hanem kifejezetten az ilyen visszafogottabb intenciójú filozófia újrafelfedezéséről beszél. A megismeréstudomány egyik meghatározó irányzatának számító kognitívizmus (a kognitívizmusról lásd Pléh Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, 1998, valamint Haugeland, John „A kognitívizmus jellege és kézenfekvő volta”, a Pléh Csaba által szerkesztett *Kognitív tudomány* című kötetben, 1996, 35–63. o. (fordította Thoma Orsolya és Pléh Csaba), továbbá „A modern kognitívizmus mozgalma és változatai” című tanulmányt, i. m. 934. o.), „a gépek ihlette világképpel küzdve, ezt az ihletést vállalva vagy éppen megtagadva fedezi fel újra a filozófiát” – írja Pléh (Pléh Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, 15. o.).

Az elmondottakhoz rögtön hozzá kell tennünk, hogy Pléh nemcsak a filozófiai integráció gondolatát veti el. Ő abban sem hisz, hogy van olyan szaktudomány, amely a korábban a filozófiához fűzött reményeket beváltva, az integráció egyedüli letéteményesévé léphetne elő. A nyelvtani többes számot használva, Pléh a fenti idézetben az ott szuperdiszciplínának nevezett kognitív tudományokat tekinti az integráció letéteményeseinek. Ennek megfelelően a megismeréstudományt Pléh nem is tekinti „külön új tudomány”-nak. Meggyőződése szerint ugyanis a megismeréstudomány esetében olyan „életlen határokkal jellemezhető atti-

tűdről van szó, amelyik nem azonosítható egyik rész-attitűddel sem és nem tolható el pusztán egyik irányba” (i. m. 10. o.) – sem a filozófia, sem a formális tudományok, sem pedig a biológia: a neurobiológia, az etológia vagy az evolúciós elméletalkotás irányába.

2003-as kötetében Pléh némileg módosítja a központ nélküli megismeréstudomány koncepcióját. A mai lélektant Pléh immár olyan szaktudománynak tartja, amelynek „integráló és szakmaközi szerepet kellene betöltenie”. A pszichológia szerepének elemzésénél Pléh a lélektan helyét a filozófia oldaláról kijelölő Quine-ra hivatkozik, akinek véleménye szerint a „naturalista emberképpen az ismeretelmélet hagyományos kérdései válnak lépésenként a pszichológia kérdéseivé”. Pléh ehhez még hozzáfűzi: „Ma ezt némi göggel tovább specifikálnánk: a kognitív pszichológia kérdéseivé válnak, azok meg lépésenként az idegtudományban és az evolúcióban nyrik el értelmezésüket. S mondhatnánk – hangzik Pléh konklúziója – így a naturalista kör bezárul.” (Pléh Csaba, *A természet és a lélek*, 9. o.).

Akár a központ nélküli, akár a központtal rendelkező megismeréstudományról legyen is szó, az talán már az eddigiek alapján is nyilvánvaló, hogy a naturalista kör bezárhatósága főként azon múlik, sikerül-e, illetve milyen mértékben sikerül áthidalni az olyan rendkívül eltérő indíttatású gondolati rendszerek távolságát, mint például a

biológia, a pszichológia, az idegtudomány, az evolúcióelmélet, vagy éppenséggel a filozófia. Minket most elsősorban a filozófia szerepe érdekel: miként nyerhet úgymond bebocsátást a „tudomány önreflexióját ígérő, de az önreflexiót mégsem pusztá filozófiává tevő” naturalizmusba a filozófia? Kérdésünket Pléh személyére vonatkoztatva a címben jelzett témához jutunk: milyen értelemben áll a tudományok önreflexióját szem előtt tartó Pléh a filozófia vonzáskörében?

A gondolati rendszerek közötti távolságok áthidalásának egyik példája az intencionalitás fogalmával kapcsolatos. A fogalmat eredetileg bevezető skolasztikusokat elsősorban az elvont fogalmak intencionalitása, vagyis annak kérdése foglalkoztatta, mire vonatkoznak az absztrakt fogalmak, akár létezőkre (tárgyakra, élőlényekre), akár nem létezőkre (angyalokra, mondai hősökre) utaljanak is azok (a példák Pléhtől származnak, vö. Pléh Csaba, *A lélektan története*, 298. o.). Mármost ezt az eredendően filozófiai fogalmat Brentano a lelki jelenségek meghatározó jegyévé, s ezáltal a pszichológia egyik központi témájává tette. „Minden lelki jelenséget – írja Brentano – az jellemez, amit a középkor skolasztikusai a tárgy intencionális (vagy mentális) inegzisztenciájának neveztek, és amit mi, ha nem is egészen egyértelmű kifejezésekkel, a tartalomra való vonatkozásnak, a tárgyra (amin itt nem valami valóságos értendő) való irányulásnak vagy immanens tárgyiasságnak neveznénk.” (Bren-

tano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Meiner, Leipzig, 1874, 124. o. Brentano meghatározását Nyíri Kristóf fordításában idézem: *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1980, 121. o.) Pléh aprólékosan nyomon követi azt a történeti folyamatot, amelynek most csupán az eredményét említjük meg: az intencionalitás fogalma a megismeréstudomány már említett irányzata, a kognitívizmus alapkategóriájává vált (Vö. Pléh Csaba, „Az intencionalitás mint a kognitívizmus alapkategóriája”, *Nyelvtudományi Közlemények*, 95 (1997), 157–185 valamint „Dennett ‘hozzaállásai’ mint lehetséges rendezőelvek a pszichológia történetében”, a szerző *A természet és a lélek* című kötetében, 324–340. o.).

A brentanói pszichológia filozófiai háttérének ismeretében kézenfekvő, hogy részben már Brentano is alkalmazta az eltérő indíttatású gondolati rendszerek közötti távolság áthidalásának módszerét. Azért csak részben, mert a pszichológiai és a filozófiai gondolatok akkoriban még nem váltak el egymástól. Sőt! A wundti pszichológia kifejezetten a klasszikus német filozófia és a természettudományos kísérletezés összeegyeztetésének igényével lépett fel, s arra törekedett, hogy a természettudományok kísérleti módszerét kiterjessze „az akadémikusan a filozófia terrénjának számító pszichológiai kérdésekre” (Pléh Csaba, *A lélektan története*, 182. o.;

Wundtról lásd Pléh könyvének 6. fejezetét). Nem a filozófiától, hanem az embert tanulmányozó egyéb természettudományoktól kívánták függetleníteni tudományukat az új, kísérleti beállítottságú pszichológia képviselői. Ez a cél motiválta Brentano is, aki az intencionalitás fogalmának segítségével különíti el a lélektan tárgyát – a lelki jelenségeket – a többi természettudomány, s különösen a fiziológia tárgyától. A lelki jelenségek mindegyike – írja az intencionalitás fönt idézett meghatározásának folytatásában Brentano – „tárgyként magába foglal valamit” (A magába foglalás mikéntje, a lelki jelenségek tárgyra való irányulásának típusai képezik Brentano pszichológiájában a lelki jelenségek rendező elvét: „A képzetben valamit megjelenítünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben valamit szeretünk, a gyűlöletben valamit gyűlölünk, a kívánságban valamit kívánunk stb.” Brentano, 1874, 124. sk. o. A fordítást lásd Nyíri, 1980, 121. o.), amely tárgyak fennállása – mint említettük – független attól, hogy létezik-e bármi a kívülvilágban, ami megfelelne nekik (vö. Brentano, Franz, i. m. 124. o.).

A tematikai kérdéseket félretéve, vessünk röpke pillantást a korai pszichológiának az áthidalás témája szempontjából fontosabb módszerére. Mint ismeretes, a pszichológiát Wundt közvetlen belső tapasztalatra épülő ténytudománynak tekinti, s ezen a koncepción alapul a wundti pszichológia önmegfigyelést és

kísérletezést együttesen alkalmazó Janus-arcú módszere. A brentanói empirikus pszichológia módszerének alaphangját viszont a belső tapasztalat fogalmi elemzése adja, s az intencionalitást is fogalmi meggondolások alapján tartja Brentano a lelki jelenségek megkülönböztető jegyének (mint ismeretes, a lélek descartes-i meghatározása is fogalmi meggondolásokon alapul: „a lélek olyan lényegű, hogy semmiféle kapcsolata nincs a kiterjedéssel, sem sem a dimenziókkal, vagy az anyag más tulajdonságaival, amelyekből a test összeáll”. Descartes, René, *A lélek szenvedélyei*, Ictus Kiadó, Szeged, 1994, 50. o. Brentano nem elégszik meg a „lelki” negatív meghatározásával; ennek indokait vö. Pléh Csaba, „Az intencionalitás mint a kognitívizmus alapkategóriája”, *Nyelvtudományi közlemények* 98 (1997)). A posztumusz megjelent *Leíró pszichológia* koncepciójából azután az is világosan kiderül, hogyan függ össze Brentanónál a kísérletezés szerepének háttérbe szorulása a pszichológia fiziológiától való függetlenítésének igényével. Ebben a művében Brentano a lelki jelenségek szerkezetét fogalmi elemzéssel feltáró pszichognózt tartja a tudományos szempontból értékesebb „tisztá” pszichológiának, s nem a lelki jelenségek oksági feltételeit részben kísérleti úton feltáró „fiziológiai” pszichológiát (vö. Brentano, Franz, *Deskriptive Psychologie*, Meiner, Hamburg, 1982, 1. o. Vö. Pléh Csaba, *A lélektan története*, 297–299. o.).

Pléh nyomon követi, miként alakult a kísérletezés és a fogalmi elemzés viszonya a pszichológia valamint a megismeréstudomány történetében, s végül megállapítja, hogy az analitikus filozófia több évtizedes térhódítása után a fogalmi elemzés immár nem idegen sem a kifejezetten kísérleti tudományok, sem a megismeréstudomány művelőitől (mi sem mutatja jobban ezt, mint hogy egy fogalmi meggondolások alapján felmerült fogalom – az intencionalitás fogalma – válhatott az egyik szaktudomány – a kognitívizmus – alapkategóriájává). Mármost ez az elemzési mód Pléhtől sem idegen. Ezen túlmenően továbbá az is kijelenthető, hogy a fogalmi jellegű elemzés valamint az analitikus gondolkodásmód alkalmazásának mikéntjét elemezve egyben címadó témánkhoz is közelebb juthatunk. Nevezetesen annak kérdéséhez, milyen értelemben áll az egyértelműen a tudományok önreflexióját szem előtt tartó Pléh a filozófia vonzáskörében. Mivel pedig a megismeréstudomány számos művelője az analitikus gondolkodásmód elkötelezettje, ezért elemzésünk egyúttal azokra a gondolati ösvényekre is fényt deríthet, amelyek mentén az analitikus filozófia *par excellence* módszerének számító konceptuális vizsgálódás („A filozófiai vizsgálódást”, írja a nyelv, a megismerés és a gondolkodás viszonyának témáját elemezve Kelemen János, „e tárgyban nem annyira az különbözteti meg a pszichológiai

vagy nyelvészeti megközelítésektől, hogy a tények más csoportjára támaszkodik, hanem inkább az, hogy milyen elemzési módszereket választ, s milyen célból teszi föl a kérdést.” És miként Kelemen egyértelműen leszögezi: az analitikus filozófia vizsgálódási módszere „kifejezetten konceptuális jellegű”. Kelemen János, *Nyelvfilozófiai tanulmányok*, Áron Kiadó, Budapest, 2004, 41. és 69. o.), valamint az ily módon felbukkanó kategóriák úgymond bebocsátást nyernek a megismeréstudományba (Az analitikus elemzési módszer alkalmazásának hasznát tanúsítja Fodor alábbi szellemes eszmefuttatása. „Mindenkinek tudja,” írja a kognitívizmust bíráló Fodor, „hogy valami nincs rendben. Ám egyedül a kortárs filozófia – valójában egyedül a kortárs *analitikus* filozófia – teljesítménye, hogy kimutatta, pontosan mi is az. A hiba ott van, hogy nem teszünk kellőképpen különbséget. Csak ha mindent megkülönböztetnénk, ami különböző, akkor lennénk mindnyájan olyan boldogok, mint a királyok. (A királyok közismerten *nagyon* boldogok.)” Fodor, Jerry, „Összefoglalás az elme modularitásához”, a Pléh Csaba által szerkesztett *Kognitív tudomány* című kötetben, 197. o., ford.: Györi Miklós.).

Tanulmányunkban nem válalkozhatunk az analitikus filozófia és az analitikus módszer akár vázlatos bemutatására sem, s meg kell elégednünk néhány közismert összefüggés vázlatos fölelevenítésével. Az analitikus filozófia egyik konstans vonása,

hogy nem valamely doktrínát, hanem a filozofálás meghatározott módját képviseli. „Az analitikus filozófiai iskolához tartozni annyit tesz,” írja Kelemen János, „mint elfogadni és rendszeresen alkalmazni az analitikus elemzési technikát.” („Az analitikus filozófiáról: Ami változó és ami maradandó”, Kelemen János, i. m. 35. o.). Ami mármost ez utóbbit illeti, ennek ezúttal két jellemzőjét emeljük ki. Az egyiket Kelemen „argumentatív racionalitás”-nak nevezi: bármely állítás megfogalmazójának „rá kell tudnia mutatni: állítását milyen érvek támasztják alá, és milyen lehetséges érvek szólnak ellene” (i. m. 38. o.). A másikat, jobb híján, a teljeskörűség kritériumának nevezhetjük. Ennek értelmében a konceptuális vizsgálódásnál „számításba veendő minden olyan elgondolás, amely az adott probléma történetében logikailag relevánsnak bizonyult” („A nyelv: Eszköz vagy maga az elme? – Adalékok a kérdéshez –”, Kelemen János, i. m. 70. o.).

Pléh írásai messzemenően eleget tesznek mindkét kritériumnak, aminek bemutatásához elevenítsük föl röviden „A konstruktivizmus és a pszichológia” érvelési technikáját (vö. Pléh Csaba, *A természet és a lélek*, 73–91. o.). Ebben a tanulmányában Pléh az emberi megismerés filozófiai és pszichológiai megközelítéseinek érintkezési pontjait elemzi. Abból a szempontból beszél a pszichológiai konstruktivizmusról, „hogy melyek azok a megismerési folyamatokkal kapcsolatos pszichológiai irányzatok

és elméletek, amelyek a konstruktivizmus mint általános filozófiai probléma megértése szempontjából is relevánsak" (i. m. 73. o.). Vizsgálódását Pléh a konstruktivizmus alternatívájának számító innatizmus – a velünk született fogalmak és eljárásmodok eszméjét magukéva tevő elméletek – bemutatásával kezdi, s csupán ezután tér rá tulajdonképpeni témájára, a pszichológiai konstruktivizmusra. Először Piaget elgondolásai kerülnek tárgyalásra. Piaget-t a társas szempontokat figyelmen kívül hagyó, az önmagába zárt individuum világát képviselő elméletalkotóként szokás bemutatni. Ezt a hagyományos képet igazítja helyre Pléh, amikor kimutatja, mennyire közel állnak a fiatal Piaget szociológiai elgondolásai a társas eszmerendszerek és az egyéni gondolkodásmód együttes kibontakozását valló szociális konstruktivizmus gondolatvilágához. Analitikus szemléletmódjának megfelelően Piaget tárgyalása a konstruktivista Piaget és innatista vitapartnerei – Chomsky és Fodor – elgondolásainak szembesítésével zárul. A gondolatmenet ezután az eddig a konstruktivizmus ellenlábasaként bemutatott innatizmus gondolatköréhez kötődő modularizmus és a konstruktivizmus kapcsolódási pontjainak elemzésével folytatódik (A modularitás fodorai koncepciója „az észlelés és a kogníció *elvi alapokon történő megkülönböztetése*”-nek (Fodor, i. m., 202. o.) tézisének keresztül kapcsolódik az innatizmus gon-

dolatvilágához. Miként Pléh írja: „a moduláris rendszerek nemcsak a tapasztalat számára áthatolhatatlanok, de kezdettől fogva velünk vannak, vagy legalábbis szerveződésük velünk születetten meghatározott”. Pléh Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, 212. o.). Karmiloff-Smith nyomán olyan elgondolásokat ismerhetünk meg, amelyek értelmében nemcsak hogy az ember gondolatvilága és készségei bontakoznak ki konstruktív módon (Pléh itt a mentális reprezentációk úgynevezett újraírásának Karmiloff-Smith által kidolgozott elméletére utal. Vö. Karmiloff-Smith, Annette, „Túl a modularitáson: A kognitív tudomány fejlődéseméleti megközelítése”, a Pléh Csaba által szerkesztett *Kognitív tudomány című kötetben*, 254-282. o., ford.: Örlösy Dorottya), hanem a velünk születtség letéteményesének tekintett modulok is több éves fejlődéssel alakulnak ki. A tanulmány a társas konstruktivizmus elméleteinek és érvrendszerének bemutatásával folytatódik. Az itt ismertetett megfontolások és érvek meggyőzően mutatják, hogy napjainkra érvényét veszítette az a gyakori szemrehányás, miszerint a megismerést a pszichológus szükségképpen olyan individuális jelenségnek tekinti, amelynek keretében az ember minden történelmi áthagyományozástól és a társadalomtól, s ezáltal a többi emberrel való kommunikációtól függetlenül reprezentálja a világot. Az „Én” keletkezését a „Másik”-kal való

kommunikációjából levezető, Vigotszkijjal kezdődő és napjainkban is sokak által képviselt interakciós elméletek világosan mutatják ennek a szemrehányásnak a megalapozatlanságát. A pszichológiai konstruktivizmus horizontja azonban még ennél is tágabb, mint az azt Pléh tanulmányának zárótémája világosan szemlélteti. Itt többek között a lelki élet evolúciós értelemben vett keletkezésére vonatkozó elméletekbe és érvrendszerekbe nyújt betekintést a szerző.

Ez a rövid áttekintés igazolni látszik, hogy Pléh az analitikus gondolkodásmód elkötelezettje, s intenzíven alkalmazza az analitikus érvelési technikát. Terjedelmi okok miatt nem mehettünk bele a részletekbe, s ezért most éppen csak megemlítjük, hogy ugyanezt az érvelési technikát használva lát hozzá Pléh annak a kérdésnek a kifejtéséhez is, hogy a nyelv irányítja-e a vajon a gondolkodás kialakulását vagy pedig a gondolkodás vezeti-e a nyelv kialakulását (Pléh Csaba, „Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?”, a Neumer Katalin által szerkesztett *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* című kötetben, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 35-166. o. Jegyezzük meg, hogy az analitikus filozófiához való tartozás nem köti meg a filozófus kezét a főnti kérdés eldöntésében. „A nyelv vagy a gondolkodás elsőbbségét illetően egy analitikus filozófus lehet

közömbös [...]”. Kelemen János, i. m. 33. o.).

Míg az analitikus érvelési módszer az „argumentatív racionalitás” főnt említett elvének eleget tevő indoklási technikát jelöli, addig az analitikus elemzési módszer az analitikus filozófiában honos konceptuális vizsgálódás (vö. Kelemen János, i. m. 41. és 69. o.) irányelveivel hozható kapcsolatba. Ezen irányelvek egyike azt rögzíti, hogy a konceptuális vizsgálódás nem alapulhat a nyelv „hagyományos értelemben vett grammatikai vagy pszichológiai vizsgálatán” (Kelemen János, i. m., 22. o.). Az önmegfigyelés technikáját alkalmazó, s részben ezért „karosszékepszichológiá”-nak is nevezett brentanói pszichológia elemzési módszere a nyelv ezen utóbbi, pszichológiai vizsgálatán alapul. A megismeréstudomány történetének fényében kijelenthető, hogy Brentano elemzési módszerének nem volt szerepe az intencionalitás fogalmának megismeréstudományi pályafutásában. „A kísérleti és a konceptuális hozzáállás, ha nem is kéz a kézben haladnak, de figyelemmel vannak egymásra”, írja Pléh (vö. Pléh Csaba, „Az intencionalitás mint a kognitívizmus alapkategóriája”, *Nyelvtudományi közlemények* 98 (1997)), ám a megismeréstudomány konceptuális elemzési módja immár nem a nyelv Brentanora jellemző pszichológiai vizsgálatán alapul.

A megismeréstudományban honos konceptuális elemzési módok

közül ezúttal csupán Pléh álláspontjával foglalkozunk. Elsősorban arra keresünk választ, mit is ért a fönti idézetben Pléh „konceptuális hozzáállás”-on. A kérdés eldöntéséhez vegyük röviden szemügyre, miként minősíti Pléh a „veleszületett szerveződés” fogalmának (vö. „Hogyan vegyük komolyan az idegtudományt a pszicholingvisztikában?”, Pléh Csaba, *A természet és a lélek*, 95-127. o.) általa sommásan „bölcseleti”-nek nevezett használatát. Pléh először is megállapítja, hogy nyelvfilozófiai és pszicholingvisztikai használatában ez a fogalom gyakran elveszíti tényleges neurológiai tartalmát. A tartalom elvesztésének eredményeként a „'veleszületett' egyszerűen annak analógiája lett”, állapítja meg Pléh, „hogyan valami úgy egyetemes jellemzője például az emberi nyelvnek, hogy feltételezhetően nem tehető érte felelőssé valami közvetlen egyéni tapasztalat”. Ez az analógia aztán gyakran jelenik meg annak a verbális tézisnek a formájában, „miszerint valami azért van úgy, ahogy van, mert 'ilyen az agy'”. Mármost a verbalizmus és a tartalomvesztés „gyógymódját” nyújtja a Pléh által alkalmazott konceptuális elemzési mód, amelynek értelmében a verbális téziseket vissza kell fordítani a biológia és az idegtudomány nyelvezetére. Pléh nyomatékosan hangsúlyozza, hogy ily módon „világosan megfogalmazódnak azok a kérdések, amelyeket minden, a veleszületett szerveződéssel kapcsolatos tézisnek szem előtt kell tartania” (i. m. 96. o.).

Elemzésében Pléh nem marad az általánosság síkján, hanem a generatív grammatika különféle elméleti változatai által a mentális rendszerekről sugallt elképzeléseket az idegtudományok eredményeivel is szembebesíti. Olyan jól ismert elképzelések kerülnek ennek során terítékre, mint például az, ami „a szabályalapú szerveződést teszi az emberi nyelvért felelős 'mentális szerv' alapjává”, vagy például az az elképzelés, amely szerint „a jelentésnek nem szabad szerepet tulajdonítani a nyelvtanszerűsége vonatkozó ítéleteinkben” (i. m. 108. o.).

Ezúttal sem térhetünk ki az érvelés részleteire, csupán egyetlen kiegészítő, kommentár nélküli megjegyzést teszünk. A redukcionista kifogásoknak elébe vágva, Pléh tétélesen kimutatja, hogy a verbális tézisek idegtudományi nyelvezetre történő lefordításának módszere, valamint „az idegtudományi gondolkodásmód komolyan vétele nem eredményez szükségszerűen egyirányú és egysíkú gondolkodásmódot, ahol mintegy az idegtudomány lenne a döntnök a lágyabb viselkedési diszciplínák fölött” (i. m. 102. o.).

Annak belátásánál, hogy a nyelv logikai vizsgálatát (ezen szemléletmód kirakatpéldányát Rudolf Carnap, „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” című cikke képezi, lásd az Altrichter Ferenc által szerkesztett *A Bécsi Kör filozófiája* című kötetben, Gondolat, Budapest, 1972, ford. Altrichter Ferenc) szem előtt tartó analitikus

filozófiában használt és az idegtudomány komolyan vételével járó konceptuális elemzéseknek vajmi kevés közül van egymáshoz, induljunk ki abból az analitikus filozófiában közkeletű elképzelésből, mely szembeállítja az empirikus igazság igényével fellépő szaktudományokat a kanti kritizmusnak azzal az ugyancsak ismert gondolatával, mely szerint a filozófia – a tudományok empirikus igazságigényével ellentétben – *a priori* jellegű konceptuális igazságok megalkotására törekszik. Analitikus filozófusok körében általánosan is elfogadhatónak tekinthető az a nézet, hogy a filozófiát nem az összefüggések empirikusan megállapítható oldala érdekli, hanem az az oldaluk, amelyről a rendelkezésünkre álló tudás fényében a logikai szükségszerűség erejével bíró kijelentések tehetők.

Pléh és az analitikus filozófusok konceptuális elemzései különbségének megállapításánál az a döntő kérdés, milyen jelentéseméleti következményekkel jár az analitikus filozófiára nézve az a körülmény, hogy ugyan egyfelől az empirikus tudományokból származó tudásra támaszkodik, ám másfelől nem érdekli az ismeretek összefüggéseinek empirikus oldala. Vajon belefér-e az analitikus filozófia szemléletmódjába a verbális tézisek idegtudományi nyelvezetre történő lefordításának programja? Vagy pedig, mivel a fordítás kizárólag az empirikus összefüggések tisztázásához nyújt

támpontot, ezért a fordítás eszméje alapvetően érdektelen az analitikus filozófia szempontjából? Korábbi példánkat használva úgy is feltehető a kérdés, hogy ismernie kell-e vajon a filozófusnak a veleszületett szerveződés fogalmával kapcsolatos elgondolások idegtudományi következményeit, illetve ezek megalapozottságát ahhoz, hogy a *logikai szükségszerűség* erejével bíró kijelentéseket tehessen például a nyelv és a gondolkodás viszonyáról?

A kérdés eldöntéséhez hasznos támpontot nyújt a nyelvi munkamegosztás Putnamtól származó koncepciója (Putnam, Hilary, „The Meaning of ‘Meaning’”, a Geirsson Heimir és Losonsky Michael által szerkesztett *Mind, Language and Reality* című kötetben, Blackwell, Oxford, 1996; lásd még Kelemen János elemzését „A nyelvi munkamegosztás: Putnam és Rossi-Landi”, Kelemen János, i. m. 91–101. o.). A nyelvi munkamegosztás koncepciója voltaképpen azon a kézenfekvő gondolaton alapul, hogy a kommunikáció sikeréhez nem kell mindenkinek ismernie a fogalmak pontos jelentését, hanem ehhez helyes használatuk is elegendő. Putnam itt persze főként egyik kedvenc példájára, az „arany” fogalmára gondol (Putnam, i. m. 166. o.). Nem tudjuk, vajon a „gondolkodás” szóról is ugyanezt állítanák-e az analitikus filozófia képviselői. Ha esetleg így lenne, akkor kétségkívül fölöttebb érdekes helyzetbe kerülnének. Ennek

bemutatásához először is idézzük föl az analitikus filozófiának azt a tézisé, mely szerint a nyelv megkerülhetetlen a gondolkodás vizsgálatában.

Ez a tézis intuitíve fölöttébb meggyőző. Nehézség csupán abból adódhat, ha valaki az intuício szintjét maga mögött hagyva többek között azt is fontolóra veszi, milyen egyéb, immár nem-intuitív érvek támasztják alá az analitikus filozófia eme tézisé. A gondot az jelenti, hogy az ilyen jellegű érvek immár nem módszertani jellegűek, hanem szükségképpen a nyelv és a gondolkodás természetével kapcsolatos, és a szaktudományok által is behatóan tanulmányozott kérdéseket érintenek. Természetesen ez önmagában még nem probléma, hiszen az analitikus filozófia az empirikus tudományokból származó tudásra támaszkodva kíván a logikai szükségszerűség erejével bírót kijelentéseket tenni.

Egy ismert elképzelés szerint a gondolkodás, csakúgy, mint a nyelv, formális struktúrákon végzett műveletek végzésében áll, amit végső soron az tesz lehetővé, hogy a nyelvi formák és a gondolkodás formái logikailag analóg módon viselkednek. Mivel a gondolkodás szükségképpen fogalmi jellegű, a fogalmak pedig szükségképpen nyelvi jellegűek, ezért a nyelv szükségképpen megkerülhetetlen a gondolkodás vizsgálatában. A gondolkodás és a nyelv analóg természetének állítása az úgynevezett gondolat nyelvének Jerry Fodorig visszanyúló hipotéziséhez vezet el

bennünket (A klasszikus hivatkozás: Fodor, Jerry, *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1975). Ez a hipotézis lényegét tekintve azt mondja ki, hogy gondolataink mindig a gondolatok nyelvén fogalmazódnak meg a fejünkben. Kétségtelen, hogy a gondolat nyelvnek hipotézisé, elfogadva igazoltnak tekinthető az a kijelentés, miszerint a gondolat nyelvi természetű.

A gondolkodás vizsgálatánál a nyelv megkerülhetetlenségének és a gondolat nyelvi természetének állításai függetlenek egymástól. A gondolat természetét érintő megállapítások ugyanis csupán akkor és csak akkor merülnek fel, ha valaki tudományos érvekkel is alá kívánja támasztani a nyelv megkerülhetetlenségének elvét. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az elemző immár nem hivatkozhat a nyelvi munkamegosztás Putnamtól származó koncepciójára. Nem elégedhet meg azzal, hogy a kognitív tudomány művelői úgy is ismerik a „gondolkodás” fogalmának jelentését, s neki csupán helyesen kell használnia ezt a fogalmat. Nem elégedhet meg a verbális tézisekkel, mert a fogalmakkal – jelen esetben a „gondolat” és a „mentális reprezentáció” fogalmaival – kapcsolatos összefüggések megvilágításához nagyon is tisztában kell lennie a fogalmak neurális és egyéb tudományos vonatkozásaival. Meg kell szívelnie Pléh tanácsát és komolyan kell vennie az idegtudományból származó ismereteket az érvelésében. A gondolat megvalósulásának problémája

ugyanis az összefüggések empirikus oldalát érinti, s ezért nem tisztázható pusztán intuitív alapon.

Nyilvánvaló, hogy az empirikus összefüggések elemzésénél megkerülhetetlenek a szaktudományos ismeretek, ám az általános megfogalmazások szintjét elhagyva, érdemes rámutatni, mely ponton válnak relevánssá a szaktudományos megfontolások. A válasz kézenfekvő. Azon a ponton, amikor egyértelművé válik, hogy a gondolat nyelvi természetű. A megismeréstudományban sokan vitatják, hogy a gondolat a mondatéhoz hasonló felépítésű mentális reprezentációnak tekinthető. A sokféle álláspont közül ezúttal csupán egyet említünk meg. Pléh megfogalmazásában Clark szkeptikus kérdése így szól: „vajon fel kell-e tételeznünk, hogy minden mentális rendszerünk abban az értelemben áttetsző, transzparens, hogy a lefedett terület szemantikája izomorf az őt megvalósító mentális rendszer szemantikájával? Pléh válasza egyértelmű: ez korántsem szükségszerű. Nem szükségszerű az, érvel Pléh, hogy „a nyelvre gondolva úgy véljük: szabály alapú rendszereink, melyek a szabályszerűséget lefedik, ugyanúgy szerveződnek, mint a lefedő rendszer” (Pléh Csaba, *A természet és a lélek*, 108. o.) Ha pedig nem szükségszerű, akkor ez egyúttal azt is jelentheti, hogy a *gondolat nyelvének* hipotézise nem a legmegfelelőbb vonatkoztatási pont a gondolkodás és a nyelv analóg vonásainak belátásához. Fodor hipotézisének talán

megfelelőbb keretet nyújthat Pinker elegáns kettős modell elmélete. Nem térünk ki ennek az elméletnek részleteire, ezúttal csupán Pléh végkövetkeztetését emeljük ki: „a mai idegtudományi kutatások megkérdőjelezik azt az egyszerű elképzelést, mely a nyelv mentális leképezését mindenütt a szabályok uralmával intézte volna el” (Pléh Csaba, i. m., 113. o. A kettős elméletről lásd i. m. 109–111. o.).

Közismert, hogy az analitikus filozófiának olyan változata is van, amelynek képviselői Kant kriticista és transzcendentálfilozófiai szemléletének hátat fordítva, folytonossági viszonyt tételeznek fel a filozófia és a tudományok között. Ezek az analitikus filozófusok a természettudományos eredményeket komolyan véve empirikusan releváns igazságok megállapítására törekcsenek. Pléh is ezt várja el a filozófiától. A naturalista hangvételű filozófia első számú és egyúttal mindenki által követendő jellemzőjének tartja, hogy az „komolyan veszi a filozófiában is a természettudományok eredményeit” (i. m. 7. o.). Kézenfekvő, hogy ezen az alapon javasolja Pléh a verbális tézisek idegtudományi nyelvezetre történő lefordítását.

Az analitikus filozófia ezen, olykor *szubsztantívum*nak nevezett irányzatának egyik szellemi atyja az a Quine volt, aki nem hitt abban, hogy az általa útjára bocsátott filozófiai program központi témáját képező, és az általa új alapokra helyezett ismeretelmélet tartósan független

maradhat a természettudománytól. Mint ismeretes, az ismeretelmélet quine-i reformja a modern empirizmus azon elképzelésével kapcsolatos, amelynek értelmében „minden egyes értelmes állítás ekvivalens olyan terminusok valamely logikai konstrukciójával, amelyek a közvetlen tapasztalatra vonatkoznak” (Quine, Willard van Orman, „Az empirizmus két dogmája”, ford.: F. Szabó István. A Forrai Gábor és Szegedi Péter által szerkesztett *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény* című kötetben, Áron Kiadó, Budapest, 1999, 131. o.). Miután feltárja ennek a lényegét tekintve redukcionista elképzelésnek az okait, Quine rögtön rátér az ismeretelmélet függetlenségének témájára. Kiindulásként leszögezi, hogy az „ismeretelméleti redukció lehetetlensége [...] megsemmisítette az utolsó előnyt, amelyet a racionális rekonstrukció élvezni látszott a pszichológiával szemben”, majd levonja az ebből adódó következtetést: „az ismeretelmélet, vagy valami hasonló, egyszerűen a pszichológia, és ezáltal a természettudomány egyik fejezeteként találja meg a helyét” (Quine, Willard van Orman, „Naturalizált ismeretelmélet”, ford. Farkas Katalin; Forrai Gábor, Szegedi Péter, i. m., 377. o.).

Az ismeretelmélet természet-tudományokba való beolvadásának quine-i eszméjét Pléh a megismeréstudomány irányelvének tekinti. Mint írja: „Ezt a quine-i ígéretet és jelszót állítja gondolkodásmódja előterébe a kognitív tudomány.” (Pléh,

i. m., 21. o.). Pléh iménti álláspontjához két megjegyzést kell fűznünk. Ezek egyike a redukcionizmus korábban már szóba hozott vádjával kapcsolatos. Mint említettük, Pléh a konkrét tematika szintjén tételesen is kimutatja, hogy a verbális tézisek idegtudományi nyelvezetre történő lefordításának módszere és az idegtudományi gondolkodásmód komolyan vétele nos credményez redukcionizmust. Ugyanez érvényes a megismeréstudomány koncepciójára is (A redukcionizmus eszméjének elutasítását tanúsítják azok az érvek is, amelyek alapján Pléh kérdésesnek tartja a hagyományos, köznapi pszichológia a neurológiai diskurzus általi kiiktatásának tézisért hirdető, úgynevezett eliminatív materializmust. Vö. Pléh, i. m., 117. o.). Másik megjegyzésünk úgy mond Pléh kritikai habitusával kapcsolatos. Ha úgy ítéli meg, hogy valamely filozófus csak tessék-lássék veszi számításba a szaktudományok felismeréseit, s ez által nála „a szaktudomány triviális-ként kezelődik”, nos ebben az esetben Pléh a rá jellemző udvarias módon hangot ad nemtetszésének. Határozottan az a benyomása, mintha az adott esetben az érintett „a filozófus mindentudásának attitűdjével élne” (Pléh Csaba, „Gondolkodás, beszéd, írás”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999, 4-5. szám).

Pléh Csaba kétféle értelemben is a filozófia vonzáskörében áll. Egyfelől, az analitikus gondolkodásmód elkötelezettjeként intenzíven alkalmazza az analitikus érvelési techni-

kát. Másfelől, ha a kétségek dacára a *szubsztantív* analitikus filozófia képes megőrizni függetlenségét, akkor az általa gyakran hangoztatott kívülállása ellenére megállapítható, Pléh

számos írása a *szubsztantív* analitikus filozófia tárgykörébe tartozik. És ebben az esetben a konceptuális elemzés Pléh által javasolt technikája az analitikus filozófia szempontjából is releváns.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bánki Dezső 1131 Budapest, Hajdu köz 3. II. e. 1. • *Békés Vera* 1071 Budapest, Bethlen G. u. 33. • *Boros Gábor* 1145 Budapest, Róna u. 131. • *Boros János* Pécsi J. P. Tudományegyetem, Bölcsészettudományi kar, Filozófia tanszék, 7823 Pécs, Ifjúság útja 6-10. • *Fehér Márta* 1094 Budapest, Tompa u. 16. • *Forrai Gábor* 1113 Budapest, Bartók B.. út 72. • *Nyíri Kristóf* 2023 Dunabogdány Pf 8. • *Tőzsér János* 1131 Budapest, Keszkenő u. 9. II. e. 5. • *Robinson, Howard* Department of Philosophy CEU 1051 Budapest Nádor u. 6.

Darab Tamás A-6850 Dornbirn Batloggstr. 6.

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Tribute to Csaba Pléh | 321 |
| MÁRTA FEHÉR: Kuhn's Cognitive Turn | 323 |
| VERA BÉKÉS: Melchior Palágyi's Experiments on Reaction Time at the Psychophysiological Laboratory of Kolozsvár University | 351 |
| KRISTÓF NYÍRI: From Words to Pictures: the New Unity of Science | 381 |
| HOWARD ROBINSON: Tyler Burge and Social Externalism | 411 |
| JÁNOS BOROS: Mind and Consciousness: the Possibilities of Cognitive Science | 439 |
| DEZSŐ BÁNKI: Natural and Non-Natural Meaning | 457 |
| LÁSZLÓ ÁRON: Brentano and the Theory of Dual Objectuality . | 511 |
| GÁBOR BOROS: Nature and Soul: the Cartesian Perspective | 521 |
| GÁBOR FORRAI – FERENC HUORANSZKY: <i>Salva veritate</i> Substitutability in Simple Sentences | 549 |
| TIHAMÉR MARGITAY: The Role of Non-Epistemic Factors in Theoretic Rationality | 555 |
| JÁNOS TÖZSÉR: The Metaphysical Problem Posed by the Possibility of Hallucination | 581 |

REVIEW

| | |
|--|-----|
| TAMÁS DARAB: Csaba Pléh – A Thinker in the Field of Philosophy's Atlantic Force | 601 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| BOROS JÁNOS: Tudat és tudatosság. A kognitív tudomány lehetőségei | 439 |
| BANKI DEZSŐ Természetes és nem-természetes jelentés | 457 |
| ÁRON LÁSZLÓ: Brentano és a kettős tárgyiség elmélete | 511 |
| BOROS GÁBOR: Természet és lélek. A descartes-i perspektíva | 521 |
| FORRAI GÁBOR – HUORANSZKI FERENC: <i>Salva veritate</i> felcserélhetőség egyszerű mondatokban | 549 |
| MARGITAY TIHAMÉR: Nem episztemikus tényezők szerepe a teoretikus racionalitásban | 555 |
| TÓZSÉR JÁNOS: Milyen metafizikai problémát teremt a hallucinációk lehetősége? | 581 |

SZEMLE

| | |
|---|-----|
| DARAB TAMÁS: Pléh Csaba a filozófia vonzáskörében | 601 |
|---|-----|

E szám ára: 270,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

1 25591 Ph

2005 JÚL = 9

Magyar
Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENKILENCEDIK
ÉVFOLYAM

4. SZÁM

2005/4.

A tartalomból:

FEHÉR M. ISTVÁN

Kultúrtudomány, hermeneutika,
esztétika

BRENDEL MÁTYÁS

Carnap, Popper, Gödel: Vajon az
univerzalitás cáfolható-e az nem-
teljességgel

BODA MIHÁLY

Szubsztancia vagy Leibniz-elv:
Russell a dolgok egyediségéről

HERTA NAGL-DOCEKAL

Feminista kutatás a filozófiában

FRIDECZKY FRIGYES

Recepció és kreativitás

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2005/4 TARTALOM

| | |
|---|----|
| FEHÉR M. ISTVÁN: Kultúrtudomány, hermeneutika, esztétika | 61 |
| BRENDEL MÁTYÁS: Carnap, Popper, Gödel: Vajon az univerzalitás cáfolható-e az nem-teljességgel? | 65 |
| BODA MIHÁLY: Szubsztancia vagy Leibniz-elv: Russell a dolgok egyediségéről | 68 |
| HERTA NAGL-DOCEKAL: Feminista kutatás a filozófiában... | 69 |
| FRIDECZKY FRIGYES: Recepció és kreativitás | 71 |

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

KULTÚRTUDOMÁNY, HERMENEUTIKA, ESZTÉTIKA

FEHÉR M. ISTVÁN

I. „Kulturalista” fordulat?

Napjaink szellemi klímájának, korunk intellektuális áramlatainak egyik legfigyelemreméltóbb jelensége világszerte a kultúrtudományi stúdiók föllendülése és a kultúrtudományok iránti érdeklődés megélénkülése. A tárgyilag-metodikailag rendkívüli módon szerteágazó kutatási spektrum és tematika olyannyira kiemelt konjunktúrának örvend, hogy vele összefüggésben elhangzott a „kulturalizmus” megjelölés is, és ugyancsak hangot kapott a vélekedés, mely szerint a filozófiában immár egyfajta „kulturalista fordulat” ment avagy meggyéppenséggel napjainkban végbe.¹ A „kulturalizmus”, ill. a „kulturalista fordulat” önmagát a korábban uralkodó naturalizmussal szemben kibontakozó irányzatként, egyfajta „ellenmozgalomként”² érti, alapvető meggyőződése pedig abban áll: „Ismeretelméletileg a résztvevők valamely »mi«-perspektívából végrehemenő közös cselekvése az elsődleges, mely sematizálva praxissá, áthagyományozva pedig kultúrává lesz.”³ Ezt a meggyőződést a naturalizmusra tipikusan jellemző ama beállítottsággal vélik szembeállíthatni, mely szerint „a természettudós számára lehetséges elfoglalni egy minden részvevői perspektívától eloldott és ebben az értelemben abszolút megfigyelői perspektívát”;⁴ illetőleg azzal a jellegzetesen naturalista tézissel, mely szerint „minden történés alapján véve természeti történés abban az értelemben, hogy a természettudományok eszközeivel (legalábbis elvileg) maradéktalanul leírható és megmagyarázható — így az ember cselekvése és a kultúra is”.⁵

A „kulturalista fordulat” ezzel láthatóan a történelem és a kultúra jogait kívánja védelmezni az ipari civilizáció és a természettudományokra alapozott technika győzedelmes előretörésének és szinte korlátlan egyeduralmának korában. Föltehető azonban a kérdés, hogy önmagát és saját pozícióját nem gyengíti-e meg szükségtelenül azáltal, hogy saját történetének (illetőleg a naturalizmussal szemben folytatott harca előtörténetének) mozgósítható elméleti potenciáljához, szellemi arzenáljához jórészt elmulaszt visszanyúlni; hogy valójában (a kulturalista beállítottsághoz kevéssé illő módon) alig-alig adja jelét annak, hogy egyáltalán tudomása van róla. Ez az ellenvetés persze, úgy tűnik föl, nemigen állja meg a helyét, hiszen Kittler monográfiája által nagyon is rendelkezünk a kultúrtudomány kultúratörténetével; ám mégiscsak feltűnőnek kell tartani, hogy ebben a monográfiában Windelband és Rickert – annak az iskolának a vezető képviselői, akik a badeni neokantianizmusban a szellemtudományok önállóságát a legerőteljesebben védelmezték, s akik ezen harcukban egyebek mellett a „Kulturwissenschaft” elnevezést is mértékadó módon először használták – nemhogy mégoly szűkre szabott tárgyalásban, de még egyszeri említésben sem részesülnek: nevük a regiszterben sem bukkan elő.⁶ A neokantianizmus ilyen jellegű törekvéseihez kritikailag kapcsolódó és azokat a maga filozófiai hermeneutikájában tovább folytató Gadamer neve pedig összesen egy alkalommal, odavetve-futólag kerül említésre, éspedig úgy, mint aki „Heideggernek sajnálatos módon a mai napig leghíresebb tanítványa” („Heideggers leider noch immer berühmtester Schüler”).⁷

Némi színpadias harciassággal Kittler hangsúlyozza ugyan előadása végén, hogy a korszellemnek, az úgymond *Pax americanának* nem hódol be, azaz nem tartja kívánatosnak a „Kulturwissenschaft” szolid elnevezését („guter Titel”) „Cultural Studies”-ra amerikanizálni abból a célból, hogy a tudomány rangjára tegyen szert, hiszen úgymond „tatárok és kelták, hindusok és skolaszták, arabok és germánok között marad még épp elég tennivaló”; másfelől meg „az említett *Cultural Studies* [...] a kultúrát a mindennapiság által, Herder népeit pedig olyan kisebbségek által helyettesíti, amelyek demográfiailag többséggé is válhatnak”.⁸ E harcias kiállítás az európai (kultúr-) hagyomány mellett mindenképpen tiszteletre méltó – és következetességében még inkább az lett volna, ha az „Alltäglicheit”-ra itt történő pozitív elhatároló

hivatkozás nem a Heideggert illető megelőző fejezet fölöttébb ironikus hangvételét tudja maga mögött —, ám a kultúrtudományi beállítódás filozófiai beágyazottságának, megalapozásának hiányait ezzel még aligha képes teljességgel feledtetni. Főleg akkor nem, ha a filozófiai megalapozás elhanyagolása egyúttal annyit tesz: saját előtörténetének egy jelentős része is kiesik látókörének horizontjából. Mindenfajta újra-kezdés ama veszélye, melyről Kittler a bevezetőben beszélt, ti. „tudomány és dilettantizmus összevegyítése”,⁹ úgy tűnik, nem lebecsülendő, nagyon is reális veszély.

A mai kultúrtudományi törekvések fentebb vázolt jelenkori háttére előtt az alábbi tanulmányban ennek a feledésbe merült tradíciónak némely vonását igyekszem föl idézni és rekonstruálni. A neokantiánusok badeni iskolája mellett Gadamer filozófiai hermeneutikáját állítom a középpontha ama megfontolás alapján, hogy míg Windelband és Rickert neve mára már olyannyira feledésbe merült, hogy e feledést kívánatosnak sem szükséges immár bemutatni (hiszen végbement), addig Gadameré még, úgy tűnik, nem érte el ezt az állapotot: ő még „Heideggernek *sajnálatos módon* a mai napig leghíresebb tanítványa”. A sajnálatos állapot feszültség forrása, amit nyilván meg kell szüntetni, az ő esetében így a felejtést kívánatosként föltüntetni még értelmes célkitűzés. Az alábbiakban ezzel szemben azt a tézist kívánom képviselni, hogy a szellem- ill. kultúrtudományok filozófiai megalapozása szempontjából Gadamer hermeneutikája fontos forrást és kapcsolódási pontot jelent, s különösen hogy a humanista tradíció, melyhez visszanyúl, nagyon is képes a maga módján kitölteni a kultúrtudományi törekvések filozófiai megalapozásában mutatkozó tátongó űrt.

II. A kultúrtudományok filozófiai megalapozása a neokantianizmusban

A „szellemtudományok” problémája a német filozófiai tradícióban legalábbis a XIX. század első felétől kezdve az előtérben áll: Schleiermacher, majd Ranke és a történeti iskola, Droysen, a badeni neokantiánusok (Windelband és Rickert), végül és különösképpen Dilthey azok a nevek, akiket itt elsősorban említenünk kell. A törekvés egy a természet-

megismeréssel, illetve a természettudományos megismerésmóddal szembenálló, a történeti-filológiai, közös szóval: a humán stúdiumok sajátyszerűségét megalapozó szemléletmód kidolgozására irányul. Az említett szerzők és irányzatok mindegyike ilyen vagy olyan módon szemben állt azzal a francia-angolszász pozitivista hagyományban eleven nézettel, mely szerint mindenfajta tudománynak lényegében azonos a módszere (lévén az emberi megismerés, s így a tudományos megismerés is egységes-egyfajta), ez pedig alapjában véve a természet-tudományok (így vagy úgy értett) módszerével esik egybe; ezért a humán tudományoknak is azt kell követniük, föltéve, hogy tudományokká óhajtanak válni.

A kihívást a természettudomány, a technika és az ipari civilizáció látványos elöretörése s a nyomában kibontakozó pozitivista-naturalista világnézet elterjedése jelentette. Az egyre inkább a technikai-természettudományos megismerés által uralt kortudat és átformált társadalmi világ ama sürgető igénye, miszerint a humán tudományoknak – amennyiben igazán tudományokká óhajtanak válni – a természettudományban meghonosodott és ott föltűnő sikereket felmutató módszereket és eljárásokat kell alkalmazniuk, a történelmi és humán diszciplínák sajátos munkájának – e munka tökéletes félreértésén alapuló – felforgatásával fenyegetett. Ha a természettudományokban – mint Gadamer összefoglalóan utalt rá – „egyformaságokat, szabályszerűségeket, törvényszerűségeket kell megismerni, melyek alapján megjósolhatók a [jövőbeli] jelenségek és folyamatok”, akkor „a szellem-tudományok lényegét nem értjük helyesen, ha a törvényszerűségek előrehaladó megismerésének a mércéjével mérjük őket”. Hiszen – „bármit jelentsen is itt a tudomány” – „a történeti megismerés nem arra törekszik, hogy a konkrét jelenségeket egy általános szabály eseteként ragadja meg. Az egyedi nem egyszerűen valamely törvényszerűség igazolására szolgál, melyből kiindulva a gyakorlati alkalmazás során azután előrejelzéseket lehet tenni. Az eszmény itt inkább magának a jelenségnek a maga egyszeri és történeti konkrétációjában történő megértése.”¹⁰ Az egyesnek nem pusztán valamely nem-fogalom példányaként, hanem éppenséggel akként az egyesként való megismerése, ami: alapvető érték – s nem pusztán a tudományban, hanem legalább annyira magában az életben.

A természettudományokkal szembeállított másik tudománytípus a különböző szerzőknél és iskoláknál különböző elnevezéseket visel, s a különböző nevek mögött persze tartalmi eltérések is meghúzódnak: történeti tudomány, eseménytudomány (Windelband), kultúrtudomány (Rickert), s végül Diltheynél: *Geisteswissenschaft* (szellemtudomány). Ez utóbbit nem csupán éppoly nehéz magyarra fordítani, mint a francia *sciences humaines*-t: a fordítási nehézségeken túlmenően az eltérő megnevezés mögött két legalább annyira gyökeresen eltérő szemléletmód húzódik meg. Comte a fizika módszerének a társadalomra való átvitelével alapította meg a szociológiát (amit éppen ezért társadalmi fizikának is nevezett), s vélte egyúttal tudománnyá tenni; e tendencia ellen lépett fel Dilthey és a német tradíció (a *Geisteswissenschaft* terminus egyébként feltehetően a John Stuart Mill Logikájában szereplő „moral science” német fordításaként honosodott meg¹¹).

De vajon lehetséges-e az egyest mint egyest megismerni, ha egyszer foglalmaink természetük szerint mind általánosak? A probléma ezen a ponton tudományfilozófiai-ismeretelméleti közegben jelenik meg, s a badeni neokantiánusok – Windelband s szisztematikus formában Rickert – állították a lehető legtudatosabban e pontot filozófiai erőfeszítéseik középpontjába: kiálltak a kétfajta tudománytípus önállósága mellett, s ezt logikailag próbálták megalapozni. Megoldási javaslatukban természet- és szellem- (humán) tudomány az emberi megismerésnek az emberi szellemben megalapozott kétfajta módjára vezető visszafelé. Az empirikus valóság, írja Rickert, „természet lesz, ha az általánosra, történelem pedig, ha a különösre és individuálisra való tekintettel szemléljük”. A tapasztalati tudományok, fogalmaz Windelband, „a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest történetileg meghatározott alakban [...] Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok.”¹²

Természet- és szellemtudományok különbsége tehát végső fokon általános és egyes logikai különbségre vezethető vissza. Hogy mindkettő elengedhetetlenül fontos megismerésünk számára, s hogy ugyanakkor egyik sem redukálható a másikra, annak legszemléletesebb és legcélratoróbb bemutatását talán Windelband 1894-es „Geschichte und Naturwissenschaft” c. rektori beszédében találhatjuk, melynek idevágó fő gondolatait nem utolsósorban azért is érdemes kicsit

közelebbről követnünk, mivel az absztrakt-logikainak tűnő gondolatmenet háttérében világnézeti állásfoglalások és beállítások villannak fel és válnak markánsan láthatóvá, miáltal az absztrakt ismeretelméleti-filozófiai problematika maga is élettel telítődhet.

Természet- és szellemtudományok: mindkettő tehát ugyanarra a tapasztalati valóságra irányul, csak épp más-más szempontból. Míg előbbieket „mindig a történet törvényeit keresik, legyen bár e történet testek mozgása, anyagok átváltozása, a szerves élet kifejlődése, vagy akár a gondolkodás, az érzés és akarás folyamata”, addig a szellemtudományok „egy egyszeri, időben határolt valóság egyetlen többé-kevésbé kiterjedt történéseinek teljes és kimerítő ábrázolását” törekszenek nyújtani, legyen bár szó „egyszeri eseményről vagy tettek és sorsok összefüggő soráról, egyetlen ember vagy egy egész nép lényegéről és életéről, egy nyelv, egy vallás, egy jogrend, egy irodalmi, művészi vagy tudományos mű sajátosságáról és fejlődéséről”.¹³ Az általános törvények ismerete mármint „lehetővé teszi jövőbeli állapotok előrelátását s az embernek a dolgok folyásába való célszerű beavatkozását”, ezáltal pedig „azoknak az eszközöknek az előállítását, melyek által az embernek a természet felett való uralma folyton növekvő mértékben kibővül” (e meggondolással pedig a természettudományok legitimitása is mintegy igazolva volna). A szellemtudományokban ezzel szemben „a megismerés célja az, hogy az emberi élet egy alakulatát, amely az egyszeri valóságban bomlott ki, ebben az ő ténylegességében reprodukáljuk és megértjük”. Itt a pillantás az egyesben nem az általánost keresi, hanem „megmarad a különös valóság szeretetteljes kidolgozásánál”. A görög-európai gondolkodás mármint tényleges fejlődése során kétségkívül az általánost helyezte előtérbe – Platón ideáinak helyébe az újkorban ugyan a természettörvény lépett, ez azonban a keletkező és elmúló dolgokat a maga mozgástörvényeinek matematikai formulázásaiban éppúgy maga mögött hagyja, mint amaz, olyannyira, hogy végül is az az előítélet terjedt el – Schopenhauer volt a szószólója –, miszerint a történelem, mivel mindig csak a különöst és sohasem az általánost ragadja meg, nem is tarthat igényt a tudomány rangjára. Tudomány tehát csak olyan valami, ami az általánossal foglalkozik.

Ezzel szemben Windelband nagy erővel hangsúlyozza: „minden érdeklődés és megítélés, az ember minden érték meghatározása az egyedire és egyszerire irányul. [...] A tárgy egyszeriségében, összehason-

líthatatlanságában gyökerezik valamennyi értékérzetünk.” „Vajon nem elviselhetetlen-e a gondolat” teszi fel a jellemző kérdést, „hogyan egy szeretett, tisztelt lény még egyszer egészen ugyanúgy létezzék? Nem iszonytató, végiggondolhatatlan, hogy belőlünk magunkból ezzel a mi individuális sajátosságunkkal még egy másik példány is létezzék a valóságban? [...] Mindig kínos volt számomra” – teszi hozzá –, „hogyan olyan ízléses, kifinomult érzésű nép, mint a görög, elviselte azt az egész filozófiáján keresztülhúzódozó tanítást, mely szerint minden dolog periodikus visszatérésében a személyiség is visszatér minden tettével és szenvedésével együtt [...] milyen rémisztő a gondolat, hogy én mint ez a személy már egyszer ugyanazt éltem át és szenvedtem végig, szerettem és gyűlöltem, gondoltam és akartam [...]! És ami így az egyéni emberéletre érvényes, még inkább áll a történelmi folyamat egészére: hogy csak akkor van értéke, ha egyszeri. Ez az az elv, amit a keresztény filozófia a patrisztikában a hellenizmussal szemben győzelemre vitt [...] Ez volt az első nagy és erős érzékelése a történelem [Historik] elidegeníthetetlen metafizikai jogának – annak a jognak, hogy az elmúltat ebben az ő egyszeri, megismételhetetlen valóságában az emberiség emlékezete számára megőrizze.”

Szakítsuk meg itt egy pillanatra a windelbandi gondolatmenet rekonstrukcióját. Egy olyan világ, melyben az érdeklődés csupán az általánosra irányul, melyben az ember egyedi individualitásokat csupán absztrakt általánosságok tetszőlegesen fölcserélhető példányaiként érzékelne, értékelné – milyen világ volna is az? Olyan, amelyben az, aki lakásomba becsönget, nem a szomszéd, a barátom, Kovács János, az anyám volna, hanem az ember nevű faj egy példánya; ahol továbbá haza, saját otthonomba nem is igen találnék, hiszen csak azt tudnám – milyen egy lakás. Olyan, melyben lépten-nyomon tolvajjá válnék, hiszen érdektelen volna, hogy a fogasról melyik kabátot emelem le – sajátomét vagy másét. Szigorúan szólva meg sem tudnám különböztetni őket, hiszen csak azt tudnám, milyen egy kabát, mi tesz egy kabátot kabáttá. Vajon az általános ellenségeivé kellene-e akkor válnunk? Aligha, hiszen ha egy villanykörtére van szükségem, egyedi individualitása közömbös számunkra, lényeges az, hogy égjen. Ha pedig kiég, bármelyik más pótolhatja. S igenis előfordulhat az, hogy a lakásomba *egy ember* csenget be. Az életben vannak dolgok, melyekben individualitásuk, s mások, melyekben általánosságuk számít, sőt néha ugyanazon dolgok hol így,

hol úgy jelenhetnek meg. Ami mármost a tudományokat illeti, ha egy egyetemi vizsgán az embernek Petőfi Sándorról vagy René Descartes-ról kell beszélnie, s csak általánosságát (a nem-fogalmat) képes megadni – hogy ti. „költő”, ill. „filozófus” –, aligha számíthat jó jegyre. Nem mondanánk róla, hogy ismeri Petőfit vagy Descartes-ot. Ám egy másik esetben az általánosság ismerete valódi ismeretnek számíthat. Egy anatómia vizsgán az általánosság megadása – egy fülcsontocska azonosítása – alkalmasint kimeríti a tudás esetét. Amilyen fonák volna mármost, ha utóbbi esetben a hallgató részletes, árnyalt leírást adna az elébe tett csontdarab csakis rá jellemző individualitásáról (míg Petőfi költői individualitásának, Descartes filozófiai profiljának bemutatása annál dicséretesebb lehet), éppoly elégtelen volna tudásról beszélni akkor, ha az valaki számára abban állna, hogy képes Shakespeare-t, a harmincéves háborút vagy Mona Lisát a „drámaíró”, a „háború” vagy a „festmény” kategóriája alá besorolni.

Általános és egyes, törvény és esemény kölcsönösen egymásra vannak utalva. A természettudományban a törvényhez csupán egyedi esetek vizsgálatán keresztül, induktív úton juthatunk (noha a megismeréscél itt nem az egyedinek a maga megismételhetetlen individualitásában való megismerése), s a történelemtudományban hasonlóképpen lépten-nyomon általános fogalmakra, lételekre szorulunk, tudatosan vagy tudattalanul állandóan felhasználjuk és használjuk őket – anélkül, hogy ők alkotnák itt a megismerés célját. A törvénytudományok használják és felhasználják az egyest, anélkül hogy érdeklődésük, pillantásuk megállapodna rajta; az eseménytudományok használják és felhasználják az általánost, abból a célból, hogy az egyeshez mint egyeshez közelebb jussanak. „Világképünk szilárd keretét”, írja Windelband, „a dolgok ama általános törvényszerűsége szolgáltatja, amely minden változás fölött állva, a valóság örökké azonos lényegét juttatja kifejezésre; s ezen kereten belül fejlődik ki amaz eleven összefüggés, amely a nem emlékezetének az emberiség számára értékes minden egyedi alakzatát tartalmazza.”¹⁴

Törvény és esemény, általános és egyes: „az emberi tudásnak ez a két mozzanata” – írja Windelband – „nem vezethető vissza közös forrásra”. Azt hihetnénk ugyan első pillantásra, hogy az általános törvényekből minden maradéktalanul megmagyarázható – ha pedig nem, akkor ennek csak az az oka, hogy hiányos az általános törvényekre

vonatkozó tudásunk. Hogy ez mennyire nincs így, azt Windelband egy igen egyszerű logikai séma segítségével mutatja be. A kauzális szemléletben, írja (ma azt mondanánk: a tudományos magyarázatban), minden történés egy szillogizmus formáját ölti, melynek felső tétele egy természettörvény ill. általános törvényszerűségek egy sora, alsó tétele egy vagy több időbelileg adott feltétel (ma azt mondanánk: kiinduló feltételek), következtetése pedig a megmagyarázandó egyedi esemény maga. Egy robbanás oka egyfelől a robbanóanyagok természete, amit általános, kémiai-fizikai törvények fejeznek ki, másfelől egy egyedi mozgás, egy szikra, rázkódtatás vagy hasonló. A kettő csak együtt magyarázza az eseményt, ám egyik sem következménye a másiknak. Miként a logikában az alsó tétel nem következik a felsőből, úgy egy történésnél a dolog általános lényegéhez járuló különös feltétel nem vezethető le magából az általános lényegből.¹⁵ Az alsó tételnek mint egyedi, időbeli történésnek sokkal inkább valami más, ugyancsak egyedi, időbeli történés a feltétele – a szikrának pl. az, hogy az őr rágyújtott –, és így tovább a végtelenségig. A végtelen sor kezdő tagja – amennyiben egyáltalán elgondolható – az általános lényegiséghez képest még mindig valami újat tartalmaz, ami belőle nem vezethető le. Valamely egyes időpont különossége ennél fogva semmiféle „világformulából” nem fejthető ki; ehhez szükség volna még az előző állapotnak a törvény alá való rendelésére. „Az általános természettörvényekből”, írja Windelband, „a jelenlegi világállapot csak a közvetlenül megelőzőnek az előfeltételezése mellett következik, ez megint az előzőből, és így tovább”; az atomok egy meghatározott elrendeződését azonban általános mozgási törvényekből sohasem lehet levezetni.¹⁶

E ponton úgy is fogalmazhatnánk, hogy a világ léte nem magyarázható lényegéből. Az egyes bármennyire is az általánosra van utalva – csakúgy, mint emez órá –: belőle mégsem vezethető le. „Az időben adottak az összessége levezethetetlen önállóságban jelenik meg ama általános törvényszerűség mellett, amely szerint ugyanakkor mégis végbemegy”, vonja le a következtetést Windelband¹⁷ – „az egyedi valóság”, fogalmazza meg e pontot szemléletesen Emil Lask, „törvényeket követ, de [...] nem belőlük következik”¹⁸ –, s akkor „ezen bukott meg minden kísérlet, mely a különöst az általánosból, a sokat az egyből, a végest a végtelenből próbálta levezetni”.

„A törvény és az esemény, mint világszemléletünk végső, összemérhetetlen mennyiségei”, hangzanak a beszéd utolsó mondatai, „egymás mellett maradnak fenn”. A filozófia meg tudja mutatni, hogy a gondolkodás megismerő ereje meddig ér; ezen túl azonban ő maga sem nyerhet többé tárgyi belátást: „Azoknak a határpontoknak az egyikén állunk, ahol a tudományos gondolat már csak a feladatot tudja meghatározni – abban a világos tudatban, hogy sohasem lesz képes megoldani.”¹⁹

Az individuális valóság tehát általános fogalmakból vagy törvényekből *sohasem* vezethető le maradéktalanul, s nem csupán a vonatkozó általános törvények egy adott időpontban még hiányos vagy elégtelen ismerete miatt.²⁰ Az általános és az egyes között tátongó ezen űrt, hiátust már Kant is világosan látta. A mi emberi értelmünk sajátossága az, írta, hogy „az általános révén a különös még nem kerül meghatározásra, belőle egyedül nem vezethető le”, hozzá képest „véletlenszerű” marad.²¹ Hogy az egyest milyen általános alá szubszumáljuk, az véletlenszerű – erre nézve elvileg nem létezhet általános törvény. Az általánosból tehát nem hogy ezt vagy azt az egyest, de egyáltalán *semmilyen* egyes létezését nem lehet levezetni. Az általános törvények elképzelhető legteltesebb és legtökéletesebb foglatának feltevéséből sem következik még, hogy *van világ*. Ha most ez az állítás a létező világ kontingenciájának tételét látszik sugallni – s kétségkívül azt is sugallja –, akkor nyomban emlékeztetnünk kell – a végesnek a végtelenből való Windelband által is említett levezethetlenségére utalva²² – az ábrázolt tényállás fölöttébb paradox jellegére. Ha ugyanis az emberi értelem jelzett korlátai egyfelől egyfajta világmagyarázat – a világ kontingenciájának, illetve teremtettségének magyarázata – számára szolgálhatnak is közvetett meggondolásokkal, úgy másfelől ugyanezen korlátok egyúttal bensőleg megakadályozzák, lehetetlenné teszik e világmagyarázat koherens formában való kibontását is – hiszen azt is csak az emberi értelmünk végezheti –; azét a világmagyarázatét, melynek irányába alkalmasint – negatív értelemben – nagyon is mutathatnak.²³

Általános törvényeknek való alárendeléssel – legyen bár ezek halmaza az elgondolható leghézagmentesebb – semmilyen különös időbeli adottságot nem tudunk hát maradéktalanul megmagyarázni; s „innen van az”, mondja Windelband, „hogy minden történeti és individuális tapasztalatban a fölfoghatatlanság valamely maradéka marad

fenn – valami kimondhatatlan, definiálhatatlan. A személyiség legbensőbb lényege ellenáll az általános kategóriák általi feldarabolásnak [...].”²⁴ A személyiség ezen „legbensőbb lényegéről”, az individualitás védelméről van tehát szó, s e tekintetben elmondható akkor, hogy a badeni neokantianizmusnak a természettudományok és történettudományok közti markáns különbségtétele s ennek alapos elméleti kidolgozása az adott korban az egyik nagyszabású megnyilatkozása volt a történelem- és társadalomtudományok önállóságáért, s így közvetve, a kultúra és az individualitás értékének megőrzéséért-átmentéséért folytatott küzdelemnek. A két tudománytípus: a törvényeket kutató, általánosító természettudományok és az individualizáló fogalomalkotásra épülő, az egyedit ábrázoló humán tudományok egységesítésére irányuló bármely törekvés lehetetlenségét épp az imént összefoglalt gondolatmenet képes felmutatni;²⁵ az állított egységesítés – az egységes tudomány pozitivistá programja –, ha egyáltalán, úgy csakis a szellemtudományok önállóságának elnyomásával, felszámolásával mehet végbe, ami ily módon épp az individualitás értékének megszüntetésével fenyeget; azzal, hogy az egyest mint egyest meg sem látjuk, csak az általános példányaként vesszük tekintetbe. A társadalomra vetítve ez azonban azt jelenti: a természettudományos fogalomalkotás optikáján keresztül szemlélt közösségi világban az individuumok mint tetszőlegesen fölcserélhető egyedek – például a fogyasztás alanyai – jönnek csupán tekintetbe.

Az individualitás értéke és védelme a badeni neokantianizmus tudományelméleti nézőpontjának olyan döntő motiváló szempontja, mely a mai kultúrtudományi törekvésekben immár aligha lelhető föl. Az individualitás legfőljebb – ha egyáltalán – a *Cultural Studies* kollektív kisebbségekért való kiállításában látszik továbbélni. Hogy e kiállítás a maga filozófiai megalapozását miből meríti, az kérdésként sem igen merül föl. Éppoly kevésbé, mint természettudomány és kultúrtudomány köztösségének logikai-ismeretelméleti megalapozása.

III. Ismeretelméleti vagy ontológiai megalapozás? A hermeneutikai fordulat: a megértés mint létmód

A badeni neokantiánusok megoldási javaslatában természet- és szellem- (kultúra-) tudomány az emberi megismerésnek az emberi szellemben megalapozott kétfajta módjára vezetendő vissza. Ezzel Gadamer ebben a formában nem ért egyet; nem kétfajta, egymástól eltérő megismerésről, mint inkább megismerés (vagy magyarázat) és megértés – Droysenre visszanyúló – különbségről beszél. Gadamer ezáltal hallgatólagosan elhatárolódik a szellemtudományok olyanfajta ismeretelméleti vagy logikai megalapozásától, mint amilyenre az újkantiánusok, Windelband és Rickert, de Dilthey fáradozásai is irányultak, s kritikával illeti azt, mivel benne továbbra is szcientista elfogultságot érzékel. Számára ehelyett inkább *a művészet szempontja kerül előtérbe* s válik a szellemtudományok számára példamutatóvá: a művészetben végbemenő „megismerés”, helyesebben szólva „megértés” – a műalkotás „tapasztalatán”, a vele való találkozáson alapuló „megértés” – alkotja a szellemtudományok számára mértékadó modellt.

A filozófiai megalapozás ezen súlypontát helyeződése a Heidegger által végbevitt ontológiai fordulatra támaszkodik. Nem a megismerés kétfajta – általánosra ill. egyesre irányuló – formájáról, de nem is (természettudományi) megismerés és (szellemtudományi) megértés diltheyi különbségéről van immár szó. Nem a módszerek különbsége a döntő – nometetikus, azaz törvények megismerésére irányuló az egyik, idiografikus, azaz egyedi események ábrázolását megismeréscélként kitűző a másik –, hiszen maga a módszer fogalma válik kérdésessé: ti. a módszer fogalmának jelentősége a szellemtudományok számára. Gadamer *filozófiai hermeneutikája* legbensőbb önértelmezését alkotja a szakítás a hagyományos hermeneutikának a helyes megértés metodológiájaként való önértelmezésével. Gadamer kifejezetten hangsúlyozza: „a cél nem a megértés mesterségének tana”, az általa kidolgozott hermeneutika „nem a szellemtudományok módszertana”,²⁶ azaz szándéka nem arra irányul, hogy „a szellemtudományi munka elméleti alapjainak” kutatásával „a feltárt ismereteket a gyakorlatba fordítsa át”.²⁷ Hermeneutikai módszer helyett Gadamer inkább hermeneutikai fenoménről beszél, avagy a megértés fenoménjéről, ez

pedig – mint írja – „nem csupán a szellemtudományi módszertan sajátos problémája”, hanem „az ember világhoz való minden viszonyulását” is át- meg átszővi.²⁸

Heidegger fenomenológiai-hermeneutikai ontológiája csakúgy mint Gadamer hozzá kapcsolódó filozófiai hermeneutikája számára a megértésfogalom immár nem módszerfogalomként jelenik meg. E nézőponthól a megértés nem egyszerűen a megismerésnek vagy az ismeretnek egy fajtája²⁹ – olyan, mely a humán tudományokban volna honos, s a magyarázattal mint a természettudományokra jellemző megismerésfajtaival állna szemben. A megértés sokkal inkább – amint Gadamer Heideggerhez kapcsolódva összefoglalóan fogalmazott – „az ittlét végbemenésének eredeti formája”. A megértés „a gyakorlati vagy teoretikus érdeklődés mindenfajta differenciálódását megelőzően” már az ember „létmódja” – az emberé, akit innen szemlélve „a maga létének eredeti végbemenésében megértésként” lehet meghatározni.³⁰ Ha a „megértést”, írja Heidegger a *Lét és időben*, „a többiek mellett fennálló, egyfajta lehetséges megismerésmód értelmében értjük, s megkülönböztetjük mondjuk a »magyarázattól«, akkor ez utóbbival együtt az itt létét konstituáló elsődleges megértés egzisztenciális derivátumaként kell értelmeznünk”.³¹ A megértésfogalom ontológiai (azaz a magyarázat és megértés tudományelméleti szembeállítását meghaladó, azon túli, avagy még inkább azon inneni, azt megelőző) dimenzióját Heidegger másutt is hangsúlyosan kiemelte. Ez a különbség az 1927-es nyári szemeszter egyik előadásán különösen szemléletes módon fogalmazódik meg: „A megértés az ittlét egzisztenciájának eredeti meghatározottsága, eltekintve attól, hogy az ittlét magyarázó vagy megértő tudományt művel-e. [...] A megértés végső fokon elsődlegesen nem megismerés, hanem [...] az egzisztencia egyik alapmeghatározottsága.” „A magyarázó és megértő tudományok [...] csak azért lehetségesek, mert az ittlét önmagában, mint egzisztáló egyúttal megértő is.”³²

A megértés és az értelmezés a hermeneutikai fordulat fényében önálló filozófiai problémává növekszik, amennyiben az ember immár nem pusztán tevékenységi módjai egyikében – a klasszikus szövegek kezelésében avagy individuális tárgyak megismerésében –: de hétköznapi tevékenységi formái mindegyikében *megértő-értelmező lényként* jelenik meg. Durva vonalakban ez értendő a megértés- és értelmezésfogalom radikalizálódásán, univerzalizálódásán, s nem

utolsósorban éppen ebben áll a hermeneutikai fordulat jelentősége. Nélküle aligha beszélhetnénk a filozófia hermeneutikai fordulatáról, hermeneutikai átszíneződéséről, újrafogalmazásáról. A megértésfogalom univerzalizálódására jellemző mármint a megértésnek a nyelvhez való (Heidegger által leírt) következő viszonya: ahhoz, hogy megértsünk, értelmezzünk, nem szükséges kijelentéseket tennünk, beszélnünk vagy akár csak megszólalnunk, ám – fordítva – ahhoz, hogy beszéljünk, nagyon is szükséges, hogy előzetesen értelmezést végezzünk (pontosabban: végeztünk légyen). A kijelentés Heidegger számára ekképp a megértés származékos módja.³³ A kalapáccsal például elsődlegesen úgy találkozunk, *mint* szögek falba verésére szolgáló eszközzel, s ebben a találkozásban a kalapácsot előzetesen már mindig is ilyenként értettük meg, ilyenként értelmeztük. Ha a kalapács a megfelelő művelet során túl nehéznek bizonyul, hangzik Heidegger nevezetes példája, a vonatkozó interpretáció elsődlegesen nem valamely teoretikus kijelentés megletelében áll (mondván: „a kalapács nehéz”, „túl nehéz”), de nagyon is egy cselekedet véghezvitelében; abban, hogy a meg nem felelő eszközt félretesszük vagy kicseréljük, éspedig adott esetben *„anélkül, hogy eközben egy szót is vesztegetnénk rá”*.³⁴

Amit a maga filozófiai hermeneutikájában Gadamer sajátlagosan filozófiaként ért, nem más, mint a heideggeri nézőpont, vagyis – elsősorban – az ontológiailag radikalizált avagy ontológiaiba átfordított megértésfogalom. Amint Gadamer összefoglalóan írja: a megértés Heideggernél „immár nem módszerfogalom, mint még Droysennél”, s nem is „az életnek az idealitás felé való előrehaladását csupán utólag követő fordított művelet”, mint Diltheynél.³⁵ A megértés sokkal inkább „magának az emberi életnek az eredeti létjellege”.³⁶ Gadamer kifejezetten Heidegger megértésfogalmához kapcsolódik,³⁷ s ily módon Heidegger ontológiai perspektívája az, amit saját hermeneutikai célkitűzése és feladatmeghatározása: „egy történeti hermeneutika felépítése számára”³⁸ filozófiailag hasznosítani törekszik, noha tudatában van annak, és el is ismeri, „Heideggernek magának a szándéka persze más volt”.³⁹ A heideggeri perspektíva gadameri hasznosítására nézve jellemzőek a következő megállapítások: „Az ittlét egzisztenciális analízisének háttére előtt – annak az általános metafizika számára adódó minden messzeható [...] következményével – a szellemtudományi hermeneutika problémaköre hirtelen egészen más színezetet ölt. Jelen munkának éppen az

a célja, hogy kidolgozza a hermeneutikai problémának ezt az új aspektusát.”⁴⁰ Innen tekintve – a hermeneutikai probléma Heidegger által (Diltheyhez és másokhoz képest) végbevitt „kiszélesítésének”, e „kiszélesítés” jogosultságának háttere előtt – tűnhet fel azután úgy, hogy „a hagyományos hermeneutika [...] *leszűkítette* azt a problémahorizontot, amelybe a megértés tartozik. *Kiszélesítése*, melyet Heidegger Diltheyen túllépve hajtott végre, éppen ezért termékennyé válik a hermeneutikai probléma [értsd: a szellemtudományi hermeneutika] számára is.”⁴¹

Heidegger ontológiai hermeneutikáját (vagy hermeneutikai ontológiáját), mely lényeges pontokon nem más, mint ontológiailag radikalizált, illetőleg ontológiaiba átfordított szellemtudományi hermeneutika, Gadamer egy második lépésben mármost újfent valamely szellemtudományi hermeneutika kidolgozásának céljaira használja föl – olyan jellegű szellemtudományi hermeneutika számára, mely immár az ontológiai hermeneutika (vagy hermeneutikai ontológia) tanulságaira, következményeire épül. A heideggeri hermeneutika pedig azért ontológiai (illetőleg ontológiája azért hermeneutikai), mert a létkérdést, mely az ontológia voltaképpen és középponti témája, nem *teoretikusan*, azaz a teória mint meghatározott emberi beállítottság, viszonyulásmód síkján, teoretikus fogalmisággal közelíti meg és dolgozza ki, hanem az ember teoretikus beállítódásának már mindig is alapját képező s azt megelőző hétköznapi viszonyulásmód síkján; ama létező legeredetibb beállítódásának síkján, mely létének alapjában értelmező, létmegértő létezőként kerül felmutatásra. A teoretikus fogalmiság és nyelvezet, mely a tudományok és az irányukban tájékozódó filozófiák és ontológiák dimenziójában működik és van otthon, ily módon az ember eredetien hermeneutikai fogalmiságából és viszonyulásmódjából éppenhogy levezetésre kerül. Ezzel a hermeneutikainak nevezhető vonással Heidegger az ember tényleges-faktuális életéhez való visszafordulásra irányuló – a kor filozófiájának számos kiemelkedő áramlata (így az életfilozófia, a historicizmus és a kultúrkritika) által szorgalmazott s közvetített – törekvéshez kapcsolódik, s igyekszik egyúttal következetesen végigvinni, radikalizálni azt; ez pedig az ember hétköznapi nyelv- és fogalomhasználatához való visszatérést jelent. Ez a visszafordulás egyúttal az „eredethez” való visszafordulásként érti magát, s ez az a mód, ahogy Husserl fenomenológiájához Heidegger kritikailag kapcsolódik. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően

nem a transzcendentális tudat (annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete), hanem a tényleges-történelmi élet; ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja. A háború utáni előadásokon Heidegger fölvezolja egy ebben az értelemben felfogott „eredettudománynak” (mint életfenomenológiának) a programját, amelyet egyúttal „történelmi tudományként” („historische Wissenschaft”) és — ami a mi szempontunkból különösen lényeges — „végső soron hermeneutikai” tudományként jelöl meg.⁴² Heideggernek az ontológiai tradíció megújítására való törekvése a húszas években abban a kísérletben öltött konkrét formát, hogy az emberi lét tematikus elmélyítése révén, melyet jelentős pontokon a husserli „természetes beállítódással” való kritikai számvetésből kinövesztett és általa egzisztenciális analitikának nevezett diszciplína illetékességi körébe utalt, újfajta módon biztosítson hozzáférést a lét, illetve alapot az ontológia számára.⁴³ Ennek során az egész európai filozófia abban a szemrehányásban részesült, miszerint az ontológiai problematikához való fordulásának kiindulópontja az emberi lét egészen meghatározott (noha többnyire hallgatólagos) előzetes megértésén nyugodott, e megértés viszont korántsem az ember eredeti, hanem sokkal inkább származékos, tudniillik teoretikus-szemlélő létmódjában gyökerezik.

IV. Az esztétikai tudat hermeneutikai kritikája

A teroretikus világviszonyulás származékos-levezetett volta Gadamer számára sem kétséges, a heideggeri ontológiai nézőpontnak a „szellemtudományi hermeneutika kidolgozásának céljaira” való hasznosítása elejétől a végéig hallgatólagosan támaszkodik reá, csakúgy, mint az ontológiailag radikalizált megértésfogalomra. A szellemtudományok filozófiai újramegalapozása és új önértelmezése számára — ami a gadameri fő mű vállalkozásának egy meghatározott szempontból lényege volt, és amit bizonyos értelemben kifejezetten célul is tűzött önmaga elé — ehhez azonban egy új szempont járul: a művészet megértése döntő jelentőségűnek bizonyul. A művészet szerepe a szellemtudományok egész körén belül rendkívüli mértékben fölértékelődik, s a művészetre vonatkozó reflexió a humán tudományok egészét illető

filozófiai elméletnek válik az alapjává. A művészetre vonatkozó reflexiónak azonban – hogy e feladatnak képes legyen megfelelni – fölül kell vizsgálnia önmagát, s túl kell lépnie annak a filozófiai diszciplínának (Gadamer szerint indokolatlanul leszűkített) horizontján, amely hagyományosan a művészetről számot adni hivatott: maga az esztétika alapvető revízióra szorul. Rá kell döbbernünk arra, hogy az esztétika mint művészetfilozófia újkori kialakulása nem mentes a természettudományos világkép és az utóbbit filozófiailag igazoló elméletek befolyásától, elfogultságaitól.

Az esztétika újkorban végbement alakulásfolyamatára az uralkodó természettudományos világkép persze nem abban az értelemben volt hatással, mintha az esztétika is azt a célt tűzte volna maga elé, hogy területén belül törvényeket ismerjünk meg. Befolyásról avagy függőségről itt inkább abban az értelemben van szó, hogy egyfelől a természettudományok azon igényét, miszerint az igazsághoz és a valósághoz egyedül ők férnek hozzá, az esztétika nem csupán érintetlenül hagyta, de elismerte és még meg is erősítette azáltal, hogy erről a területről mintegy *önszántából visszahúzódott, kivonult*, és a maga sajátosságát – minden ismeretértékről és igazságigényről eleve lemondva – egy másik területen kereste, önmagára (önmaga sajátosságára) egy másik világban igyekezett rátalálni. Ez utóbbiról pedig efféle fogalmakkal próbált számot adni: „utánzás, látszat, valóságtalanítás, illúzió, varázslat, álom”.⁴⁴ Ezáltal Gadamer szemében „az esztétikum ontológiai meghatározásának az esztétikai látszat fogalmára való visszaszorítása” következett be; olyan (ön-) lefokozás, amely éppen hogy „a természettudományos ismereteszemély uralmát” látszott igazolni.⁴⁵ Másfelől épp ezen „megkülönböztetés” révén – tudniillik a valóságtól való „megkülönböztetés”, a tőle való visszahúzódás, distanciálódás révén, amit Gadamer kritikusan és a maga részéről nem kevésbé távolságtartó módon „esztétikai megkülönböztetésnek” nevez – e „megkülönböztetés” révén alakult csupán ki s jött első ízben létre maga az esztétikum fogalma és annak tulajdonképpeni birodalma, a „tisztá esztétikum”, miáltal a műalkotás elvesztette a maga „helyét és a világot, amelyhez tartozik”, és helyett az absztrakt és időtlen „esztétikai tudathoz tartozóvá” vált.⁴⁶

A természettudományra mint mintaképre való egyoldalú orientálódás az igazságot a módszerrel, a tudományos metodikával illetve a mód-

szeresen igazolt ismerettel kapcsolta össze, s ezzel az igazság és a megismerés fogalmát kiszorította az esztétikum területéről, végül pedig beindította az esztétika „szubjektivizálását” (ami Kant művének vagy hatásának tudható be⁴⁷). Mindezt ilyenformán vissza kell vonni, azaz vissza kell csinálni. Az esztétika olyan, a művészet „dolgára”, azaz a műalkotásra orientálódó újraeszmélődése, mely azzal az igénnyel lép fel, hogy a műalkotást újfajta, fenomenológiai—hermeneutikai naivitással, elfogulatlansággal vagy előítéletmentességgel láttatja és eredeti tapasztaláshoz segíti — az esztétika egy ilyen újraeszmélődésének kell a szellemtudományok teherbíró alapjául szolgálnia. Az *Igazság és módszerben* végzett „vizsgálódások ezért az esztétikai tudat kritikájával kezdődnek”, abból a célból „fogalmaz kihívóan Gadamer, „hogy azt az igazságtapasztalatot, melyben a műalkotás részesít bennünket, megvédjék azzal az esztétikai elmélettel szemben, mely eltűri, hogy a tudomány igazságfogalma leszűkítse”.⁴⁸

Esztétika és hermeneutika egymáshoz való viszonyának Gadamer művében ilyenformán lényegi eltolódása, illetve átrendeződése következik be. Sajátosan kettős, egymást kiegészítő és ellentétes irányba haladó mozgással—ellenmozgással van dolgunk. Ez abban áll, hogy míg a művészet egyrészt döntő szerepet játszik Gadamer hermeneutikájában, addig másrészt azt az elméleti diszciplínát, mely a művészetről elméletileg számot adni, számára igazságot szolgáltatni hivatott, azaz az esztétikát, illetve az esztétikai tudatot Gadamer nemcsak alapjaiból kiindulva teszi kérdésessé és részesíti alapvető bírálatban, hanem egyenesen oda jut, hogy teljességgel feloldja.⁴⁹ Valamelyest retorikusan és kiélezve így fogalmazhatunk. Az esztétikának — mint olyan diszciplínának, mely a művészetről a maga állítólagos autonómiájában a leírt módon, az esztétikai tudat és a rá jellemző esztétikai megkülönböztetés horizontjában kívánt számot adni — az esztétikának *leáldozott a napja: éljen az esztétika mint hermeneutika!* — Ebben látszik számomra összegezhetőnek Gadamer ama kijelentéseinek az értelme, melyek a fent említett kettős mozgást juttatják kifejezésre: „Az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában. [...] A hermeneutikát [...] fordítva egészében véve úgy kell meghatározni, hogy igazságot tudjon szolgáltatni a művészet tapasztalatának. A megértést az értelem-történet részeként kell elgondolni [...]”.⁵⁰

A műalkotásnak, illetve a művészetnek a róla filozófiailag számot adni hivatott elmélettel, az esztétikával szembeni védelme: így foglalhatnánk tézisszerűen össze Gadamer méltán provokatívnak nevezhető álláspontját. Ha ennek az álláspontnak a lehetséges plauzibilitása elől eleve nem zárkozunk el, akkor belátható lesz a tézis, mely szerint az esztétikának mint önálló diszciplinának a hermeneutikában való „feloldása” olyasfajta, vélt vagy valóságos veszteség, melynek kockázatát érdemes vállalni, hiszen cserében kellő kompenzációban, megfelelő kárpótlásban részesülünk.

E kárpótlást pedig így lehetne összegezni: a műalkotás – szemben az újkori teóriák, s persze elsősorban az újkori esztétika „szubjektivizmusával”, mely behódolván a győzedelmesen előrenyomuló természettudományos megismerésmódnak, úgyszólván önként kivonult a megismerés- és igazságigény területéről, s az előzetesen kellőképpen szubjektivizált ízlésítéletre („ami ízlés dolga, az nem tudomány”) majd az irracionalizált „élményre”, annak „kifejezésére”, s a zseni törvények által nem kötött teremtető tevékenységére alapozott, esztétika nevű szigetekskén húzta meg magát⁵¹ – a műalkotás igenis rendelkezik ismeret- és igazságértékkel. A helyzet nem úgy áll, hogy a „szép” műalkotás szemben áll az „igaz” ismerettel vagy az „igaz” valósággal, hogy tehát valami vagy „szép”, vagy „igaz”, hogy e kettő kizárja egymást. A helyesen felfogott „esztétika” ily módon – mint a fő mű utolsó, harmadik része részletesebben is kifejti – a metafizika közelébe kerül. A műalkotás *nem kikapcsol, szórakoztat, álomba ringat, vagy elvarázsol*, miközben az igazi valósághoz való hozzáférés, annak megismerése a szigorúan módszeres tudományok privilégiuma és felségterülete marad: *a műalkotás lét- és igazságtapasztalatban részesít bennünket*. Mivel az újkorban kialakuló esztétika a műalkotásnak éppen csak „esztétikailag” szolgáltat igazságot, ezzel pedig igazságát éppen hogy megrövidíti, a szubjektív önkény és tetszés karjaiba taszítja – a művészet esztétikai vagy még inkább „esztétizáló” felfogása a természettudományos megismerés irracionalizált fonakja –, a műalkotás és a művészet helyesen felfogott témaköre szétfeszíti az esztétika kereteit; az esztétikát éppen-séggel „feloldja”, és pedig abban a hermeneutikában, mely a művészetet, annak az emberi életben játszott szerepét az esztétikánál sokkal alapvetőbb módon ragadja meg, a humán tudományok egészének az alapjává teszi, innen kiindulva pedig a szellemtudományok (a történeti-

filológiai stúdiumok) igazi elemét végül nem a módszeres megismerésben (a módszeresen biztosított ismeretek halmazának növekedésében), hanem a humanista tradícióban, az emberformálásban találja meg és juttatja (oly sok évszázadnyi felejtés után) ismét érvényre. A humanista tradíció visszaperlése a filozófia számára a humanista tudományok vagy stúdiumok régi egységének helyreállítását eredményezi. A mű vége felé Gadamer így tekint vissza a bejárt útra: „a műalkotás létének elemzése vezetett át a hermeneutikai kérdésfeltevésbe, s ez utóbbi [...] tágult univerzális kérdésfeltevéssé”; „a művészet igazságára vonatkozó kérdésből kiindulva találtuk meg az utat a *hermeneutika* felé, melyben számunkra *művészet és történelem egyesül*”.⁵²

V. A humanista tradíció mint az esztétika és a szellemtudományok filozófiai alapja: megértés és emberformálás

Gadamer fő műve a humanista tradícióhoz való visszanyúlással indul, s a művészetéről kezdetben nemigen esik szó. A vonatkozó fejezet címe „A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára”, tehát nem a művészet számára; s a mű első ötven oldalán művészetről valóban „egyáltalán nem esik szó”.⁵³ Ezt a távollétet azonban kézenfekvő a következő módon értelmezni: mivel a művészet témája tulajdonképpen először az esztétika horizontjában jelenik meg, ez viszont Gadamer szemében már „szubjektivizálás”, így az esztétika majdani, azaz újkori öneszmélésének horizontjában vezető szerepet játszó fogalmak (például ítéloerő, ízlés) olyan állapotára kell visszanyúlni, melyben a kritikailag szóvá tett szubjektivizálódástól még mentesek voltak, e szubjektivizálódás még nem érintette őket (e fogalmak szubjektivisztikusan még nem szűkültek be vagy nem korlátozódtak): *ám ezért azután nem is vonatkoztak specifikusan a művészet-re*. Ezt az értelmezést ama gadameri tézis paradox volta támasztja alá, mely szerint az esztétika művészetfilozófiaként való autonómmá válása nem választható el szubjektivizálódásától, hogy itt olyan folyamatról van szó, melynek két oldala egymást kölcsönösen feltételezi.

A humanista vezérfogalmak tárgyalására, s különösen a *Bildung* fogalmának rekonstrukciójára az a feladat hárul, hogy előkészítse azt az „elemet”, amelybe nem csupán vissza lehet helyezni a szellemtudományokat, de amely érthetővé is teheti, hogy az esztétika később bekövetkező öneszmélődése valójában miért jelent szubjektivizálást. Ezáltal egyúttal megteremtődnek a feltételek a művészet igazságára vonatkozó kérdés „visszanyerése”, azaz az esztétika önmagán való túllépése, s az ehhez kapcsolódóan kifejtendő „műalkotás-ontológia” számára. A művészet tematikája vonatkozásában tehát a humanista vezérfogalmak képezik a vezérfonalat, mely mind az esztétika kritikája (a destruktív, leépítő munka), mind a „műalkotás ontológiája” (a konstruktív, azaz építkező munka) mércéjéül szolgál.

Jelen összefüggésben a következőkben a humanista vezérfogalmak gadameri tárgyalásának mindenekelőtt azokat az aspektusait emeljük röviden ki, melyek a művészet-tematika leépítő, illetve építkező munkájára vonatkoznak. „Képzés”, „sensus communis”, „ítélőerő” és „ízlés” alkotják ezeket a vezérfogalmakat, melyek struktúrájukat és az emberi életben betöltött funkciójukat tekintve mind sajátos közös jellemzőket mutatnak. A mindegyikükre jellemző közös sajátosság elsősorban abban rejlik, hogy nem valami általános tudást jelentenek, mely még rászorul az egyedi esetekre időről időre való alkalmazásra, hanem olyan tudásról van szó, amely éppannyira lét is, éspedig keletkezett lét („gewordenes Sein”), olyan, amely az alkalmazást ily módon már mindig is önmagában tartalmazza. Gadamer számára itt nyilvánvalóan – Nietzsche nevezetes kifejezésével élve – valamely, az élet számára való tudásról van szó; olyan tudásról, mely az emberek életében, s ami ezzel egyjelentésű: közösségi életében honos, s benne nyeri el jelentését.⁵⁴ Az ízlés például eredeti jelentésében „elsőrendű társadalmi jelenség”;⁵⁵ és minden humanista vezérfogalomra általában jellemző, hogy közösségre vonatkoztatott, közösséget összekapcsoló jegyeket mutat. Jelleghetesebben az összefüggésben, hogy Gadamer éppen ezen fogalmak – a szellemtudományok későbbi öneszmélődésére nézve végzetes – depolitizálását fájlalja.⁵⁶ A humanista vezérfogalmaknak az emberek közösségi életében való lehorgonyzása a mi összefüggésünkben azzal a módszertani jelentőséggel bír, hogy Gadamer ezzel lefekteti azt az alapot, melyre a későbbiekben mind az esztétikai tudatra jellemző „absztrakciónak” – a műalkotás világtalanításának és az „esztéti-

kumba" való felemelésének – a kritikáját, mind a „műalkotás ontológiájának” a pozitív kifejtését építheti.⁵⁷

A mű ezen első részének a jelentősége felett gyakran átsiklik a figyelem, értelmezők nem veszik kellőképpen figyelembe vagy nem értékelik sajátlagosan, holott itt nem kevesebbről van szó, mint a hermeneutika ama ontológiai fordulatainak előkészítéséről, melynek értelmében a megértésfogalom emberi megismerésmódból létmóddá, vagy egyenesen az ember legalapvetőbb létmódjává, végbemenésformájává válik. A megértésfogalom nem a szellemtudományok – korábbi korokra jellemző – ismeretelméleti megalapozásának szolgálatában áll, mivel nem erre történik itt kísérlet; ennek megfelelően Gadamer átalakítja a megértésfogalmat, ezen átalakítás szempontjából pedig a humanista tradícióhoz való visszanyúlás kulcsfontosságúnak bizonyul. A szellemtudományok olyanfajta ismeretelméleti vagy logikai megalapozásáról való előzetes lemondásnak, mint amilyenre az újkantiánusok, Windelband és Rickert, de Dilthey fáradozásai is irányultak, Gadamer számára tehát a művészet szempontjának előtérbe kerülésével s a szellemtudományok számára adódó kitüntetett helyzetével kell együtt járnia. A művészetre irányuló filozófiai eszmélődést azonban meg kell tisztítani az esztétikának az ismeretelméleti perspektíva által leszűkített önértelmezésétől, és vissza kell illeszteni a humanista tradíció vezérfogalmaiba.

A humanista vezérfogalmak elemzése folyamán Gadamer visszanyúl Helmholtz fogalmaihoz, és vélt magától értetődőségüket kérdésessé téve, mélyreható fogalomtörténeti elemzések révén, új gondolati horizontba ágyazza, ezáltal pedig éppen visszanyeri és újra elsajátítja őket. A szellemtudományokban működő tapintat – miként az a tapintat is, melyről Helmholtz beszél – „nem merül ki abban”, írja, „hogy valamely érzést, éspedig tudattalan érzést jelent, hanem itt *megismerésmódról és egyúttal létmódról* van szó.”⁵⁸ A humanista vezérfogalmak tehát olyan fogalmak, melyek éppannyira megismerésmódot, mint létmódot is jelentenek. „Ez [...] látható a képzés [Bildung] fogalmának [...] elemzéséből”, írja. „Nem az eljárás vagy a viselkedés, hanem a keletkezett lét kérdése.”⁵⁹

A humanista vezérfogalmak tárgyalásának élén a *Bildung* fogalma áll, melynek az a funkciója, hogy a szellemtudományok újramegalapozása számára új és megfelelő elemként szolgáljon: „Ami a

szellemtudományokat tudománnyá teszi, sokkal inkább a képzés fogalmának hagyományából, mint a modern tudomány módszereszméjéből érthető meg”, hangzik a tézis. „A *humanista tradíció* az, amire vissza kell nyúlnunk.”⁶⁰ „A képzés [*Bildung*] fogalma [...] volt alighanem a XVIII. század legnagyobb gondolata, s épp ez a fogalom jelöli azt az elemet, amelyben a XIX. századi szellemtudományok élnek, még akkor is, ha ezt nem tudják ismeretelméletileg igazolni.”⁶¹ Az utóbbi állítás azt sugallja, hogy a *Bildung* a szellemtudományok, a humán stúdiumok sajátlagos eleme, közege, melyben természetszerűleg élnek (mint mondjuk hal a vízben), s mely művelésüknek értelmet kölcsönöz; s hogy csupán egyfajta zavarodottságnak, önmaguk félreértésének tudható be, hogy saját elemüket elhagyván a természettudomány módszeres megismeréséhez próbáltak igazodni, öneszmélésükben egy tőlük eleve idegen eszményre pillantottak. A feladat tehát a humán stúdiumok számára nem az – amint azt elődei, a neokantiánusok és Dilthey maguk elé lúzték –, hogy a természettudományokkal szembeni kisebbségi érzéseiket leküzdve végre valahára maguk is tudománnyá váljanak, éspedig – nyilván – a természettudományok által rendelkezésre bocsátott eszköztár és módszerek segítségével (semmi kétség, míg erre törekedtek, alapos ok volt a kisebbségi érzésre, hiszen e feladatnak csak fölöttébb tökéletlenül tudtak megfelelni, hasonlóan mondjuk a halhoz, amely saját elemét elhagyva a szárazföldön próbál a gazella nyomába eredni, avagy a sast az égen utolérni); a teendő inkább az, hogy felhagyjanak ezzel a (különben is reménytelen) kísérlettel, s téves önértelmezésüktől elszakadva sajátosságukat önmagukban keressék.

Az a tény, hogy a szellemtudományok a képzés elemében kerülnek megalapozásra, azt jelenti, hogy itt nem pusztán ismeretekről vagy azok gyarapításáról van szó, mint a természettudományokban (ahol az ismeretek azután a természet uralására szolgálnak, miközben a megismerő önmagával azonos marad), hanem éppenséggel olyan ismeretekről, melyek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket, éspedig a szó kettős értelmében: egy képzett, művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyúttal másmilyenné, *megváltozott* emberré, éppenséggel „keletkezett létté” lesz; „a képzésben a befogadottak nem olyan jellegűek, mint valami eszköz”.⁶² Ez a gondolat különös figyelmet érdemel, mivel a „megváltozásnak” alapvető szerepe lesz majd a művészet tapasztalatának filozófiai újragondolásában. Ebben a

tekintetben ugyanúgy beszélhetünk megismerésmódról, mint létmódról. Ha Hegel számára a filozófia „saját létezésének feltételét a képzésben” találja, úgy Gadamer e ponton Hegelhez kapcsolódik, sőt e fogalmat a szellemtudományok megújított önértelmezése számára elsőként veszi igénybe.⁶³ Ha Hegel szerint a képzés formális lényege az „általánossághoz való felemelkedésben” áll, akkor Gadamer siet e ponton hozzáfűzni: „az általánossághoz való felemelkedés nem korlátozódik, mondjuk, az elméleti képzésre, s egyáltalán nem csak az elméleti viszonyulást jelenti, ellentétben a gyakorlatival [...]”.⁶⁴

Amit Helmholtz „művészi érzéknek és tapintatnak” nevez, az mármost Gadamer számára a képzés elemét feltételezi; a tapintat például „meghatározott érzékenység és érzékelési képesség olyan szituációk és a bennük való viselkedés iránt, amelyekre nézve nem rendelkezünk általános elvekből eredő tudással”.⁶⁵ Hogy az ízlés, szemben a szokásos és bevett nézettel, „eredetileg inkább morális, mint esztétikai fogalom”: ezt már a vonatkozó fejtegetések első bekezdése nyomatékosan leszögezi,⁶⁶ e fogalom specifikus művészetre való vonatkoztatottságának hiánya pedig igazolhatja a tulajdonképpeni művészet-tematikának a humanizmusfejezetben való távollétét illető fenti értelmezési kísérletünket.

Hogy a humanista vezérfogalmak nem valamely általános tudását avagy valamely (tételekben összefoglalható és fölmondható, esetről esetre alkalmazható) általános tudást alkotnak, semmiképpen sem jelenti azt, hogy bennük semmit sem ismerünk meg. Ellenkezőleg. Nagyon is közük van ismerethez, tudáshoz, csakhogy ez – miként Gadamer a *phronesis*szel összefüggésben megjegyzi – „másfajta tudás”.⁶⁷ Az ízlés például „sajátos megismerésmódot” jelent;⁶⁸ azt pedig, hogy a humanista vezérfogalmak *megismerésmódok és egyúttal létmódok*, fentebb a tapintat fogalmánál már láttuk.

A humán tudományok sajátos tudományossága tehát Gadamer nézőpontjából nem valamiféle újfajta, individualizáló megismerésfajtában rejlik, amint azt a neokantiánusok vélték. Nem objektivizáló megismerés, és nem is a megismerés tárgyának számítással történő uralom alá hajtása a cél, hanem sokkal inkább részvétel (*Teilhabe*) a megismertben s ezáltal önalakítás, önformálás, emberré levés. Ez azonban nem más, mint épp az a jelentéstartomány, amelyet a kultúra fogalma írt körül a neokantianizmusban. Ez utóbbi nézőpontjából a természet-szabadság kanti dichotómiájának helyébe a természet-kultúra ellentét

lépett. Amit az ember önmaga hoz létre, amit nem készen kap a természettől, amit – már a föld megművelésével is – saját műveként a természettel szembeállít, belőle saját alkotásaként kiemel, az mind saját tette: mindezt a széles tartományt fedi le a kultúra fogalma. „Természeti termékek szabadon nőnek a földből”, írja Rickert. „Kulturális termékeket a mező csak akkor terem, ha az ember szántott és vetett.”⁶⁹ Természet annak a foglalata, ami önmagától nőtt, a kultúráé az, amit az ember értékjellegű céljai tekintében maga hozott létre. A kultúra neokantiánus fogalma szerint mindaz kultúra, amihez az ember mint saját művéhez, s ilyenformán mint értékhez viszonyul. A kultúrtudományok sajátosságát az értékvonlatkoztatás jellemzi.

Nem az a helyzet tehát, hogy a humán tudományok kevésbé volnának tudományosak, mint a természettudományok, hanem sokkal inkább az, hogy közelebb állnak az emberi léthez és annak történeti valóságához, mint amazok; s mivel az emberi lét a maga alapvető szabadságában és történetiségében nem hajtható számítás és uralom alá, így – ha a tudományosságot ezekbe helyezzük – nem is annyira hozzáférhető a tudományos módszer számára. A történelem megismerhetetlen (nem annyira: *de*, mint inkább), *mert* szabad – szabadságának záloga pedig megismerhetetlensége, előreláthatatlansága. Ebben az értelemben már Rickertnél az volt olvasható (annak ellenére, hogy Rickert Gadamerhez képest és egyúttal Gadamer számára is túlon túl „tudományelméleti”, azaz a „valóságot” háttérbe szorító és vele szemben a „tudományok” álláspontját előtérbe helyező filozófusnak számított): „történelem és művészet [...] mindenesetre egyaránt *közelebb áll a valósághoz*, mint a természettudomány”.⁷⁰ Az a belátás, hogy végső fokon a természettudomány sem más, mint kulturális termék, ugyancsak megtalálható Rickertnél.⁷¹ Ha Kantnál az ész nem passzív befogadója, hanem maga is tevékeny létrehozója a tapasztalatnak, akkor a természettudomány is az ész produktuma. A neokantianizmus perspektívájában ilyenformán a kanti „kriticismus rendszere átfogó kultúrfilozófiává” terebélyesedik.⁷² Hiszen „kultúrán végső fokon nem értünk mást, mint annak az összességét, amit az emberi tudat a maga ésszerű meghatározottságánál fogva az adottból létrehoz”.⁷³ „[...] a dolog szükségszerűségéből fakad, hogy a kriticismus, amely módszere szerint a tudomány problémájával volt elfoglalva, akaratlanul a maga teljesítményét tekintve kultúrfilozófiává [...] vált.”⁷⁴ A kultúrfilozófiává táguló-terebélyesedő, a tiszta ész

kritikáját — a történeti ész kritikájára irányuló diltheyi célkitűzés közvetítésével — a kultúra kritikájává átalakító neokantianus kriticismus ezen törekvéséhez kapcsolódik azután alkotó módon a szimbolikus formák Cassirer által kidolgozott filozófiája. „A szimbolikus formák filozófiájával a húszas években Cassirer megvetette egy olyan szisztematikus kultúrfilozófia alapjait”, írja összefoglalóan Birgit Recki, „mely önmagát nem az emberi érdekeltségek egyik különös tartományának (a magas kultúrának) az elmélete értelmében fölfogott specifikus kötőjel-diszciplínaként, hanem a valóság ember általi alakításának jelentésméleti tanításaként érti. Ez a kultúrfilozófia nem kevesebb, mint szimbólumelméleti alapokon nyugvó általános filozófiai antropológia. Ezen kiindulópont értelmében csak akkor érthetjük meg, miben áll az ember léte, ha tevékenykedésében nyomon követjük azt, amit ténylegesen tesz. Az pedig, amit az ember tesz, mindenben szimbólumalkotó tevékenységként ragadható meg: jelentésalkotásként és jelentésmegértésként. Cassirer alapvető belátása szerint a kultúra az ember egész valósága. Az ember ugyanis az a lény, amelynek a számára reflexív tudata révén minden, — az egyszerű észrevevéstől a legfejlettebb művekig — végső fokon önmaga által létrehozott értelemmel kapcsolódik össze. Az ember az *animal symbolicum*, a szimbólumalkotó lény. A »kultúra« ilyenformán az értelemlétrehozás szimbolizálás általi minden lehetséges módjának rendszere és foglalatja.”⁷⁵

Közelebbről tekintve tehát a neokantianizmus nem csupán a kultúrtudománynak a természettudománnyal való egyenrangúságát igyekezett — eredeti módon és nem sikertelenül — megvédeni, visszaperelni, hanem olyan elemzési szempontra is szert tett, melynek optikájában éppenséggel a kultúrtudományt illeti meg az elsőbbség. Ez a tendencia erősödik föl a hermeneutikai fordulat révén, miközben vele párhuzamosan univerzalizálódik-ontologizálódik a megértés fogalma.

A kultúrtudományi érdeklődés a neokantianizmus Gadamer által radikalizált hermeneutikai perspektívájában az ember saját történeti valóságának elsajátítását, önmaga formálását, önazonosságának meglelését (vagy legalábbis annak esélyét) jelenti. Az a fajta megismerés, ami itt végbemegy, a *megértés* nevet viseli — ez egyúttal *alkalmazás* is. Nem valamiféle általános tudás, mely még rászorul az egyedi esetekre időről időre történő alkalmazásra, hanem olyan tudás, mely már mindig is, azaz létrejöttének pillanatában, eleve „alkalmazott”. Ez pedig azt

jelenti: aki itt megért, azt létében, a maga bensőjében érinti az, amit megértett. Részese annak, amit megértett abban az értelemben, hogy „részl vesz” benne, „kiveszi a részét belőle”, részét képezi annak (a nagyobb egésznek), amit megértett, úgyhogy ez utóbbi kiterjed reá, ő pedig annak részeseként, a megértetthez hozzátartozóként találja magát – részesedik benne ill. részesül belőle.⁷⁶ Lehet persze kultúrtudományt más indítatással is művelni, a megértetthez való hozzákapcsolódástól, hozzátartozástól eloldódva, s ez a hermeneutika számára korántsem ismeretlen beállítottság. A *Lét és idő* 38. §-ában Heidegger ironikus-distanciált formában tett említést „a legidegenebb kultúrák megértéséről és a sajátunkkal való »szintetizálásáról«”, mint olyan törekvésről, mely az embert gyökértelenné teszi és elidegeníti; ilyen jellegű megjegyzések pedig részéről másutt is gyakran elhangzottak.⁷⁷

A mai kultúrtudományi érdeklődés tekintetében föltehető tehát a kérdés: vajon az emberformálás humanista tradícióban gyökerező, a hermeneutika által átvett és megújított feladatát⁷⁸ – csakúgy, mint a személyiség ill. az individualitás végtelen értékének, a történelem egyediségének és megismételhetetlenségének az európai kultúra lényegében gyökerező és végső elemzésben a kereszténységre visszanyúló neokantiánus eszméjét – a magát kulturalista fordulatként értő mozgalom önmagára nézve elismeri-e még, e feladatot feladatként érti-e s maga elé tűzi-e egyáltalán; avagy mondjuk a *Cultural Studies* jegyében fennsőbbsséggel tekint le reá, mint afféle ódivatú *eurocentrikus* relikviára, melyet a globalizálódó világ posztmodern kulturális pluralizmusa, a reá jellemző (szó szerinti értelemben vett) *inter-kulturális*, azaz kultúrák közötti szabadon lebegő térben immáron végképp maga mögött hagyott. Miközben a *Cultural Studies* uralkodó kultúrrelativizmusához való előzetes, hallgatólagos hozzáidomulását szinpadias ellenszegüléssel és zajos tiltakozó gesztusokkal kíséri, saját múltjának, a „szolid elnevezésű” („guter Titel”) „Kulturwissenschaft” filozófiai háttérének és jelentéstartományának felejtéséből fakadó rossz lelkiismeretén pedig a korszellemnek, a *Pax americanának* be nem hódoló harcias csatalkításokkal enyhít. Mert bármit jelentsen is e hangzatos kifejezés, a *Pax americanának* attól még nem állunk ellent, ha *Cultural Studies* helyett pusztán a – mégoly „szolid elnevezésű” – „Kulturwissenschaft” szót használjuk.

FÜGGELÉK

A nyolcvanas évek második felében megjelent *The Closing of the American Mind* című nagy hatású könyvében Allan Bloom úgy vélte, a — szerinte súlyos hanyatlás jeleit mutató — amerikai egyetemek azért nem remélhetnek valamit is az európai s jelesül a német egyetemektől, mivel időközben azok már maguk is kellőképpen amerikanizálódtak⁷⁹

Bloom könyvének egyik vezérmotívuma az amerikai egyetemeken eluralkodó multikulturalizmus, ill. kulturális relativizmus ostromozása volt. A liberális nevelés Bloom szerint önmaga ellen fordult s az amerikai liberális kultúra végül is saját alapjait ásta alá, amikor tág teret engedett a kulturális relativizmusnak. A liberális nevelésnek az a célja, hogy az „ismerd meg önmagad” elve szerint — alternatívák felmutatásával — hozzásegítsen olyan kérdések megválaszolásához, mint „ki vagyok én?”, „mi az ember?”, hogy a szenvedélyeket érdeklődéssé alakítsa, hogy értékeket közvetítsen, példaképeket állítson az ifjúság elé, normákat adjon, a klasszikus műveltség nagy műveinek megismertetésével és megszerettetésével válaszokat arra, mi a jó, s miben áll a helyes élet. Ennek a követelménynek Bloom szerint az amerikai egyetemek egyre kevésbé tudnak eleget tenni, aminek következtében látványos hanyatláson, ill. — amire a könyv címe utal — „bezáruláson” mennek keresztül. Míg az amerikai történelem korábbi századaiban, az „alapító” korszakban az USA egyfajta olvasztótégely szerepét töltötte be, a természetes emberi jogok elvével összhangban nem azt kérdezte, ki honnan jön, mi a származása, felekezeti hovatartozása, hanem a hangsúlyt arra helyezte, hogy az Újvilágban minden ember egyenlő, s ezzel összhangban arra sarkallt, hogy a betelepültek olvadjanak bele az új kultúrába, mely az emberi egyenlőség elvére épült, addig most az előretörő etnocentrizmus és kulturális relativizmus a kulturális különállást szorgalmazza. A feketék most nem mint emberi lények tartanak igényt

a tiszteletre, hanem mint feketék.⁸⁰ A velünk született emberi jogok elvét a nyitottság jelszava foglalta el, mely ugyanakkor közönyt, választásra való képtelenséget vont maga után. Minden kultúra egyformán értékes, tiszteletet érdemel, választani nem lehet közöttük. A görög-európai kultúrára a legkorábbi kezdetektől fogva egyedülállóan jellemző volt a nyitottság az idegen népekkel, kultúrákkal szemben; ám míg a korábbi századokban ennek az volt a jelentése, hogy az idegen népekkel való megismerkedés révén horizontunkat kitágítsuk, eldöntsük, mi bennük – s ugyanakkor saját kultúránkban – a jó, s mi a rossz, hogy ezáltal saját kultúránkat, értékrendünket gazdagítsuk, addig most ezek a törekvések szinte illegitimnek tűnnek fel. Az uralkodó relativizmus szerint egy ilyen vizsgálat nem is végezhető el. Ki merne ítélni jó és rossz tekintetében? Az indiszkriminációtól való rettegés és a legkülönbébb kultúrák és életformák iránti nyitottság kötelezővé tett s a fiatalokba beléoltott elve azt eredményezi, hogy az emberek már nem merik keresni a jót, s csodálni, ha megtalálják, mivel ez egyjelentésű a rossz megtalálásával s annak megvetésével.⁸¹ Ha a nevelés jó életre való nevelés, akkor a relativizmus kioltotta és megszüntette a nevelés voltaképpeni célját, a jó élet keresését.⁸² Az igazi nyitottság mindig a megismerés vágyával párosul („tudni akarom, miben áll számomra a jó, s mi tesz boldoggá”), ami viszont tudatlanságunk tudatából ered. A megismerés vágyától megfosztott nyitottság ezzel szemben az érdektelenség, a közöny nyitottsága, sőt – az értékek relativitásából, a közönyből s a döntésre való elvi képtelenségből adódóan – nem egyéb végül is, mint meghajlás az erősebb előtt, a vulgáris előtt, a siker előtt: nyitottság mindezek iránt.⁸³ A partikulárisból az általánosba való emelkedés, a humanitás univerzális eszménye, a teoretikus életmód – amelyet Tocqueville olyannyira csodált Pascalban –, mindez veszélyben van a demokráciákban, melyek egyfajta *ressentiment*-t táplálnak a teoretikus életmód iránt, s ha valamely intézménynek, úgy az egyetemnek a feladata volna itt ellenerőt képezni, orvoslást nyújtani.⁸⁴

Bloom alapjaiban nem osztja Rorty ama előfeltevését,⁸⁵ miszerint a német filozófiának Amerikától valaha is bármi reméltnivalója lehetne vagy lett volna, éspedig azért, mert Amerika vezető értelmiségiei ifjúságukban mindig európai egyetemekre jártak tanulni, s a humán diszciplínák (filozófia, történelem, irodalom) tekintetében Amerika mindig is Európára volt utalva. Ami e téren Amerikában nagyra nőtt,

mind európai származék, aminek tudatában is voltak, s nem is igen szégyelltek. Ebben a tekintetben az ötvenes évek jelentették Bloom szerint az amerikai egyetemek egyik virágzó korszakát, hiszen 1933 után bőven profitálhattak az Európából emigráló értelmiség krémjéből, akik jórészt a német egyetemi rendszer örökségét képviselték: azét a rendszerét, amely – mint Bloom fogalmaz – „a teoretikus életmód nyilvánosság által támogatott és jóváhagyott formájának legmagasabbrendű kifejezése” volt.⁸⁶ Az ötvenes évek jelentették azt a korszakot, amikor az amerikaiak megtalálták otthon azt, amiért azelőtt a tengerentúlra kellett utazniuk. Mivel a humán diszciplínák nem a hazai talajból nőttek ki, gondozásra, ápolásra, meggyökereztetésre szorulnak. Az ötvenes években a világon nem voltak jobb egyetemek az amerikaiaknál, véli Bloom: ha a harmincas években az amerikai egyetemek eltűntek volna a föld színéről, a megismerésre, tudásra érdemes dolgok tárháza *jelentékenyen* nem károsodott volna – a hatvanas években viszont ez katasztrófát eredményezett. A nagy tradíció tekintélyes része ekkor Amerikában tartózkodott, idegen és gyöngye transzplantáció gyanánt, rászorulva az ápolásra s a meggyökereztetésre, kiszolgáltatva a bennszülöttek populizmusának és a vulgaritásának. „A hatvanas évek közepén a bennszülöttek pedig – diákok állótözetében – megindították támadásukat.” „Az egalitáriánus önelégültség kitörölte a tanmenetből azokat az elemeket, amelyek nem hízelegtek a pillanat sugallta szenvedélyeinknek és ízlésünknek. [...] Az Európára nyíló ajtó becsapódott.”⁸⁷ Az ajtó egyébiránt annál határozottabban csapódott be, minél inkább „az európaiak segítettek lezárni, miközben azt ígérték, hogy kinyitják”.⁸⁸

A kínai diáknak az amerikai egyetemek Bloom szerint csak azt tudják mondani, hogy az eurocentrizmus elkerülendő, hogy a racionalizmus megbukott, s hogy a burzsoá liberalizmus egyike a legmegvetendőbb rendszereknek. Mégiscsak paradox, hogy amikor nem lebecsülendő részben a nyugati társadalmak vonzerejének hatására a vasfüggöny leomlott, a mi értelmiségieink csak azt tudják ismételtetni, hogy a Nyugat s az általa képviselt értékek elrettentőek.⁸⁹

Bloom könyve s az általa kiváltott viták nem állták útját a multikulturalizmus-mozgalom terjedésének. A multikulturalizmus a nyugati kultúrával ellenségesen áll szemben, s nem csupán aláássa a belé vetett hitet, de bensőleg inkoherens is, véli Roger Scruton: képviselői egyfelől

azt állítják, hogy a kultúrákat nem lehet egymással összevetni, másfelől pedig azt, hogy a nyugati kultúra alacsonyabb rendű egyéb, vélten szabadabb s természetesebb életformánál. Mivel a cél nem filozófiai, hanem retorikai, véli Scruton, az inkoherenca vagy az ellentmondásosság nem okoz fejfájást.⁹⁰

Bloom láthatóan éppen azokat az amerikai humán kultúrában eluralkodó nézeteket bírálta nagy erővel, amelyeket Kittler most a „szolid elnevezésű” („guter Titel”) „Kulturwissenschaft” címszó alatt vél a *Cultural Studies*-szal szembeállítani, s amelyek segítségével reméli az európai és német humán tudományosságot a *Pax americanaval* szemben megvédeni. Mindenképpen figyelemre méltó Bloom ama véleménye, mely szerint az amerikai egyetemek azért nem remélhetnek immár valamit is a német egyetemektől, mivel időközben azok már maguk is kellőképpen amerikanizálódtak, noha azt – tehetjük hozzá – szégyenlősen leplezni igyekeznek. Bárhogy legyen is, a benyomástól nem lehet szabadulni: amit a humán tudományok európai piacán – Amerika-ellenes retorika kíséretében – német elnevezéssel kínálnak, az voltaképpen amerikai áru.

Jegyzetek

Bibliográfiai megjegyzés: Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen: Mohr, 1985–1995) GW, Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd a lapszám megjelölése. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat, 1989; IM = Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Kossuth, 1984. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

¹ D. Hartmann und P. Janich: „Die Kulturalistische Wende“. In: *Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*, hrsg. D. Hartmann und P. Janich, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1998, 9–23. o.

² Uo., 15. o.

³ Uo., 17. o.: „Erkenntnistheoretisch primär ist das aus einer Wir-Perspektive des Teilnehmers sich vollziehende gemeinsame Handeln, das in der Schematisierung zur Praxis und in der Tradierung zur Kultur wird.“

⁴ Uo., 16. o.: „[...] es sei dem Naturwissenschaftler möglich, eine von jeder Teilnehmernperspektive losgelöste, und in diesem Sinne absolute Beobachterperspektive einzunehmen“.

⁵ Uo., 14. o.: „[...] alles Geschehen eigentlich Naturgeschehen ist in dem Sinne, daß es mit den Mitteln der Naturwissenschaften (wenigstens prinzipiell) vollständig beschrieben und erklärt werden kann – auch das Handeln des Menschen und seine Kultur“.

⁶ Friedrich Kittler: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 2. verb. Aufl., Fink, München 2001. Kittler tudatában van annak, s kellőképpen jelzi is, hogy előadása „torzó” maradt, egyáltalán megnevezi azokat a szerzőket is, akikre úgymond nem maradt ideje; ám a neokantianusok ebben a felsorolásban sem bukkannak fel. A nevek, akiket megemlít, a következők: Lévi-Strauss, Foucault, Innis, McLuhan, McNeill (lásd i. mű, 248. o.).

⁷ Friedrich Kittler: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, i. kiadás, 219. o.

⁸ Uo., 249. o. „Zwischen Tataren und Kelten, Indern und Scholastikern, Arabern und Germanen bleibt genug zu tun. – Besagte *Cultural Studies* [...] ersetzen [...] Kultur durch Alltäglichkeit und Herders Völker durch Minoritäten, die demographisch allerdings auch Majoritäten sein dürfen.“

⁹ Uo., 11. o. „[...] die Gefahr aller Neuanfänge, nämlich Wissenschaft und Dilettantismus zu vermengen“.

¹⁰ IM 27 sk. o.

¹¹ Ez az elterjedt nézet, amelyet némelyek ugyanakkor vitatnak. Lásd pl. Alwin Diemer: „Geisteswissenschaften“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter, Bd. 3, Schwabe und Co., Basel 1974, 211 skk. hasáb: „Das Wort »Geisteswissenschaften« ist nicht, wie meist im Anschluß an Dilthey und Rothacker behauptet wird, von Schiele in seiner Übersetzung der »Logik« J. St. Mills als Übertragung des englischen Terminus »moral science« zum ersten Male geprägt worden. Es wird vorher schon in verschiedener Bedeutung verwendet; umgekehrt bringt die zweite deutsche Übersetzung von Mills »Logik« wieder die wörtliche Wiedergabe »moralische Wissenschaft«. – Wann »Geisteswissenschaft« zum ersten Male aufkommt, ist nicht klar. Ein erster Beleg, der bisher noch nicht überholt ist, findet sich in der 1787 erschienenen Schrift »Wer sind die Aufklärer?« eines Anonymus [...]“

¹² H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. kiadás, Tübingen: Mohr, 1913, 244. o.; W. Windelband: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, 4. kiad. Mohr, Tübingen 1911. II. köt. 145. o. Vö. Rickert: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, 3. kiad. Carl Winter, Heidelberg 1924. 31 skk. o.

¹³ Windelband: *Präludien*, I. kiadás, II. köt. 144. o. A következő idézeteket lásd uo. 152., 144., 149 sk., 155 sk. o.

¹⁴ Uo. 157. o. A következő idézet ugyanott.

¹⁵ Ha azt akarom megmagyarázni, hogy tegnap miért volt vizes az utca, akkor ehhez szükségem van valamilyen általános törvényre – fogalmazzuk meg mondjuk ebben a formában: „Minden esetben, amikor esik az eső, vizes lesz az utca kövezete” –, ebből azonban önmagából még nem tudom megmagyarázni, hogy tegnap miért lett vizes az utca, ehhez szükségem van még arra a megállapításra is, hogy „Tegnap esett az eső”. Egyedül a felső tételtől ugyanakkor nem csak a konklúzió, de az alsó tétel sem vezethető le. Abból az általános állításból, hogy „Minden esetben, amikor esik az eső, vizes lesz az utca kövezete”, logikailag nem vezethető le az, hogy „Tegnap esett az eső”.

¹⁶ *Präludien*, I. kiadás, II. köt. 159. o.

¹⁷ Uo. 160. o.

¹⁸ „Die einzelne Wirklichkeit *befolgt* Gesetze, aber sie *folgt* – nämlich für unser Begreifen – nicht aus ihnen” (E. Lask: *Gesammelte Schriften*, sajtó alá rendezte E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, I. köt. 173. o.).

¹⁹ *Präludien*, II. köt. 160. o.

²⁰ Ez a tétel tökéletes összhangban van a modern logika ill. tudományfilozófia fejleményeivel. Hogy az „Ez itt egy pohár”-típusú egyedi egzisztenciális állítás általános törvényekből véges számú lépésben nem vezethető le, hogy ehhez „döntésre” van szükség: az a XX. századi tudományfilozófia egyik kiemelkedő képviselőjének, Karl Poppernek egyik sarkalatos tétele. A probléma Popper számára falszifikáció-elméletével összefüggésben jelentkezett, melynek újdonságát az jelentette, hogy egy általános törvénykijelentést (mondjuk: „Minden holló fekete”) véges lépésben, ha nem is lehet igazolni (nem tudjuk ugyanis a világon eddig létezett, ill. a jövőben létező összes hollót személyre venni), de legalább cáfolni igen, ti. abban az esetben, ha akár egyetlen cáfoló instanciát találunk (egy hollót, amely nem fekete). Egy ilyen cáfoló instancia egy szinguláris egzisztenciális állításban fogalmazódik meg, melyet Popper „bázis-állításnak” nevez, s melynek formája ilyen: „Ez itt egy piros holló”. Mármost Popper meggyőzően mutatja meg, hogy bázisállítások elfogadása sohasem lehet logikailag kényszerítő erejű, hanem mindig döntéssel nyugszik; olyan döntéssel ti., miszerint egy állítást bázisállításként fogadunk el (lásd *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1975. 104. skk o.). Popper továbbá világosan leszögezi, hogy a különöst, az egyedit tudományos módszerek nem képesek

megokolni (lásd *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, London 1952. II. köt. 245. o.), egy helyen pedig egészen odáig megy, hogy kijelenti: az egzisztenciális állítások metafizikaiak (*The Logic of Scientific Discovery*, i. kiadás, 69. o.). Ami a tudományos magyarázatot illeti, itt Popper azt írja: „Két különböző összetevő, két különböző típusú állítás alkot egy teljes kauzális magyarázatot. (1) Univerzális állítások, melyek természettörvények jellegével bírnak, és (2) különös állítások, melyek a szóban forgó esettel állnak összefüggésben, s melyeket »kezdeti feltételeknek« nevezünk” (*The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London 1965. 123. o., lásd ugyancsak *The Logic of Scientific Discovery*, i. kiadás, 59. skk. o.). A „kezdeti feltételek”, „szinguláris állítások”, azaz a különös, az egyes megléte a tudományos módszerek alkalmazhatóságának abszolút szükséges előfeltétele – oly előfeltétel, melyről a tudományos módszerek mindazonáltal a legcsekélyebb mértékben sem tudnak számot adni. – Hogy a windelbandi logikai séma minden lényeges vonását tekintve tartalmazza a tudományos magyarázat későbbi ún. „covering law” modelljét, a popperi tézisek ihletőjét (lásd C. G. Hempel: „The Function of General Laws in History” [1942], újranyomva pl. a P. Gardiner által szerkesztett *Theories of History* c. kötetben: Free Press, Glencoe 1959, 344. skk. o.), arra egy utalás elegendő. Az egyes általánosból való levezetésének logikai lehetetlenségét illetően tekintünk végül egy olyan következtetést, ahol univerzális premisszákból próbálunk egy egyes létezésre következtetni. Abból a két premisszából, hogy „Minden brazil úrhajós – brazil”; „Minden brazil úrhajós – úrhajós” (nem is pusztán csak empirikus, hanem logikai általánossággal bíró abszolút szükségszerű analitikus kijelentések), nem vezethető le az, hogy „Némely úrhajós brazil” (avagy: „Némely brazil – úrhajós” ill. főként: „Van brazil úrhajós”). – „Hogy a logika egy tételéből pusztán mint ilyenből hogyan hámozható ki valami valóságos, ezt természetesen nem lehet belátni”, utalt rá hangsúlyosan már korábban Schelling (vö. F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, ford. Endreffy Zoltán, Gondolat, Budapest 1983. 67. o.; lásd ugyancsak *Fichtes Werke*, sajtó alá rendezte I. H. Fichte, I. köt. 69. o.).

²¹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 77. §. *Werkausgabe*, szerk. W. Weischedel, X. köt. 359. sk. o. Ez a tényállás vezeti Kantot határozottabban egy az emberitől különböző, isteni („intuitív”) értelem feltevésére, melyet az emberi értelem persze csak negatív módon képes elgondolni. Az „intellectus archetypus”-t illető más kanti helyekkel kapcsolatban utalok „Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája” c. írásom 1. jegyzetére (lásd *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI, 1982/3, 401. sk. o.). Az „intellectus archetypus” kanti gondolatát melegen üdvözlöi majd Hegel (lásd *Előadások a filozófia történetéről*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1977. III. köt. 426. sk. o.), s igyekszik a maga dialéktikája által megvalósítani (lásd ehhez még előbb idézett írásom 6. jegyzetét).

²² Lásd ugyancsak Lasknál: *Gesammelte Schriften*, I. köt. 189. o.

²³ „Az időben adotttnak az összessége levezethetetlen önállóságban jelenik meg ama általános törvényszerűség mellett, amely szerint ugyanakkor mégis végbemegy”, idéztük fentebb Windelbandot, s az általunk leírt tényállás hasonló módon paradox.

²⁴ *Präjudien*, i. kiadás, II. köt. 159. o. Vö. Rickert: *Grenzen*, 223. o.; továbbá E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Scientia Verlag, Aalen 1977, 37 sk., 119 skk. o.

²⁵ Lásd ehhez még Rickert explicit kijelentéseit: „A tudományos módszer egységére» vonatkozó állítás tökéletesen ellentmond a tényeknek”; „A tapasztalati tudományok módszerének »monizmusát« illető gondolat nem egyéb, mint logikai utópia” (*Grenzen*, 469., 533. o.).

²⁶ GW 1, 2 (IM 22. o.); lásd még például GW 2, 438., 441. o., továbbá „Einführung”, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, szerk. H.-G. Gadamer, G. Boehm, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976, 39. o.

²⁷ GW 2, 438. o.; IM 11. o.

²⁸ GW 1, 1. o.; IM 21. o.

²⁹ Lásd Dilthey: *Gesammelte Schriften*, 5. köt., 332. o. („A hermeneutika keletkezése”, Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Gondolat, Budapest 1974, 590. o.): „A megértés a megismerés általános fogalma alá tartozik, ahol is a megismerést a legtágabb értelemben mint olyan folyamatot fogjuk fel, melyben általánosérvényű tudás elérése a cél.”

³⁰ GW 1, 264., 268. o.

³¹ SZ 143. o. (Lásd LI 281 sk. o.)

³² GA 24, 390 sk., 392. o.: „Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...] am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst.” „Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist”. Lásd még GA 20, 358. o.

³³ Lásd Heidegger SZ 33. §.

³⁴ SZ 157. o. (LI 301. o.)

³⁵ GW 1, 264. o.; IM 188. o.

³⁶ GW 1, 264. o. („der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber”; lásd IM 188. o.); lásd még uo., 268 (IM 190. o.); GW 2, 440. o.

³⁷ GW 1, 269., 264. o.

³⁸ GW 1, 267 o. („für den Aufbau einer historischen Hermeneutik”); IM 189. o.

³⁹ GW 1, 267. o.; IM 188. o.

⁴⁰ GW 1, 264. o.; IM 187 sk. o.

⁴¹ GW 1, 265. o.; IM 188 o. (Kiemelés F.M.I.)

⁴² Lásd GA 58, 55. o.: „Ursprungswissenschaft letztlich die *hermeneutische* ist”.

⁴³ Bővebben tárgyaltam ezt a kérdéskört *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja* című könyvemben (Göncöl, Budapest 1992; lásd itt 60–104. o.). Lásd ugyancsak tanulmányomat „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”, *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, szerk. T. Kisiel, J. v. Buren, State University of New York Press, New York 1994, 73–89. o.

⁴⁴ GW 1, 89 o. (= IM 77. o.)

⁴⁵ GW 1, 89 sk. o. (= IM 77–78. o.)

⁴⁶ GW 1, 93. o. (= IM 80. o.) Ez többé-kevésbé mai helyzetünket is jellemzi. „Az esztétikai tudat”, írja Jean Grondin, „egyfajta zavar terméke”, melynek előfeltevése a modern tudomány igazságigénye előtti kapituláció. „A művészet ezáltal persze autonómiára tesz szert, szuverenitásra, ez azonban Gadamer szerint képzeletbeli, valóságot nélkülöző szuverenitás. A művészet persze minden bizonnyal – *mint* művészet – ezáltal láthatóbbá lesz. Mostantól kezdve külön helyeket létesítenek a művészet számára: minden tiszteletre méltó polgári város a XIX. század óta rendelkezik saját kultúrcentrummal”, ahol színházakat, koncerttermeket és múzeumokat rendeznek be. „Minél inkább virágzik a művészet ezeken a helyeken, annál gondosabban elszakítják a valódi városi világtól, melyet a tudomány és a gazdaság igazgat és irányít. Minden önmagára valamit is adó újságnak megvan ma a kulturális melléklete (»Feuilleton«), melyben a művészet, a szellemtudományok és a filozófia kapnak helyet, de persze, kérem, a valódi hírek és a gazdaságra vetett pillantás után. Észak-Amerikában ezek a mellékletek az »Arts and Entertainment« elnevezést viselik, merthogy a művészet tulajdonképpen azért volna, hogy szórakoztasson és a valódi világról elterelje a figyelmünket. A művészet valótlanná vált, és saját valótlanságát ünnepli”, a művész maga pedig kitaszítottá, bohémmé, kívülállóvá lesz – s ebben áll a mai világban elfoglalt kitüntető helye (J. Grondin: *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 53 sk. o.; vö. IM 79 sk. o.).

⁴⁷ Lásd ehhez J. Grondin: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, 9. o.

⁴⁸ GW 1, 3. o. (= IM 22. o.) Egy késői interjúban Gadamer joggal emlékeztetett arra, hogy az egész problémakör, melynek szentelte magát, „éppenséggel a művészettel, és nem az esztétikával kezdődik” („Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte” [1996], *Gadamer Lesebuch*, szerk. J. Grondin, Mohr, Tübingen 1997, 280–295. o.; idézet 283. o.). „Nem pusztán a természettudomány szorítja háttérbe a művészet igazságigényét”, írja Joel Weinsheimer, „de az esztétikai elmélet maga is, amennyiben hagyja magát befolyásolni az igazság ama fajtája által, amelyet a természettudomány anticipál, és engedi magát erre az igazságra korlátozódní” (Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's*

Hermeneutics. A Reading of Truth and Method, Yale University Press, New Haven 1985, 67. o.).

⁴⁹ „Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins“, GW 8, 9—17. o.; idézet 11. o. (Kiemelés F.M.I.) Másszóval: annak, hogy valami történelemfelettivé válik, mindig történeti oka van. Ahogy a historizmusnak (a történelem „objektív megismerésének”), avagy az „objektív megismerésnek” általában megvan a maga ideje, úgyhogy eljár felette az idő, hasonló a helyzet (Heidegger historizmus-kritikáját követve) a „művészettel” is.

⁵⁰ GW 1, 170. o. (= IM 126. o.)

⁵¹ „Ténylegesen a modern tudománynak az objektivitásra bejelentett uralmi igénye az”, írja Jean Grondin, „ami az esztétikai tapasztalatot arra kényszeríti, hogy önmagát pusztán szubjektívnek értsen.” „Ha az egész valóság a tér-időbeli anyagra korlátozódik, melyet a tudomány kutat és vesz birtokba, akkor a művészet már csak a látszat, a fikció birodalmába tartozhat. Vajon nem jellemző-e, jegyezte meg nemrég Gadamer, hogy az angol nyelvben (a modern tudomány nyelvében) az irodalom egésze a »fiction« nevet viseli, s ezzel azt jelzi: a dolgok tárgyi világához nincs semmi köze?” (J. Grondin: *Einführung zu Gadamer*, 56., 52 sk. o.; az utalás Gadamer egy 1994-es előadására vonatkozik, melyben ez hangzott el: „Képzeli csak el, hogy a »fiction« nevet viselő egész irodalmi műfaj onnan kapja a nevét, hogy a tudomány valóságfogalmának nem felel meg.”) „A dolgok tárgyi világára vonatkozó könyvek ezzel szemben”, folytatja Grondin, „a »non-fiction« utánozhatatlan nevet viselő rubrikájába tartoznak! A modern tudomány [...] uralma egészen odáig terjed, hogy az irodalom egészét annak fiktív jellegével írják le. De vajon helyénvaló-e mindez? Vajon nem a Lear királyból tudjuk-e meg például, mi a hálátlanság valójában, Kafkától pedig, hogy mi jellemzi a modern világot? Vajon mindez »fikció«?” (uo., 53. o.).

⁵² GW 1, 487., 492. o. (= IM 334., 337. o.; kiemelés F.M.I.)

⁵³ Grondin: *Der Sinn für Hermeneutik*, 7. o.

⁵⁴ Nietzsche „második korszerűtlen elmékedésére”, *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* a fő mű inkább más értelemben utal, mégpedig a felejtés összefüggésében (vö. GW 1, 21. o. = IM 35. o.); egy olyan utalás, mely megerősíti azt, amit mondtunk, egy későbbi tanulmányban található. Vö. „Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), GW 2, 219—231. o.; lásd 221. o.: „Nietzsche ismert értekezése »A történelem hasznáról és káráról az élet számára« a [...] történeti távolságtartás és a közvetlen formálni akarás közötti ellentmondást fogalmazta meg. Egyúttal megmutatta néhány következményét az élet azon, ahogy nevezte, alexandriai, legyengült formálni akarásának, amely modern történeti tudományként mutatkozik meg.” Lásd még GW 1, 310. o. (= IM 216. o.)

⁵⁵ GW 1, 41. o. (= IM 48. o.) Gadamer hermeneutikájának – gyakorlati-politikainak nevezhető – aspektusát másutt próbáltam némileg részletesebben rekonstruálni: lásd „Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft: Zu den praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadamers” c. dolgozatomat (*Existentia* VI–VII, 1996–97, 65–78. o.)

⁵⁶ Vö. például a *sensus communis* fogalmára vonatkozóan GW 1, 32., 38. o. (= IM 42., 46. o.)

⁵⁷ Vö. GW 1, 90 sk. o. (= IM 78. o.): Az esztétikai tudat „magában foglalja a valóságtól való elidegenedést”; a „műalkotás saját világához való hozzátartozása” megszűnik. „Amit műalkotásnak nevezünk és esztétikailag megélünk, az *absztrakció* teljesítményén alapul. Amikor mindentől elvonatoztatunk, amiben egy mű mint eredeti *életösszefüggésében* gyökerezik, minden vallási vagy profán funkciótól, melyet betöltött s melyben jelentősége volt, a mű mint »tiszta műalkotás« válik láthatóvá. Az *esztétikai tudat absztrakciója* [...] láthatóvá és magában valóvá teszi azt, ami tiszta műalkotás. Ezt a teljesítményét »esztétikai megkülönböztetés«-nek nevezem.” És egy idézet a „pozitív” részből: „A műalkotást nem lehet teljesen elszigetelni a hozzáférés feltételeinek »kontingenciájától«, amelyek közt megmutatkozik, s ahol mégis végrehajtják ezt az elszigetelést, ott az eredmény *absztrakció*, ami redukálja a mű igazi létét. *Maga a mű is beletartozik abba a világba, amelynek számára megmutatkozik.*” (Uo., 121. o. = IM 97. o.; kiemelés F.M.I.)

⁵⁸ GW 1, 22. o. (= IM 35. o.) (Kiemelés F.M.I.)

⁵⁹ GW 1, 22. o. (= IM 35. o.) [„Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.”]

⁶⁰ GW 1, 23. o. (= IM 36. o.)

⁶¹ GW 1, 15. o.; vö. uo., 20., 24. o. (= IM 31, 34, 36. o.) Érdekes az utóbbi helyet idéznünk: „Ennek az új tudománynak a kizárólagossági igényével szemben még sürgetőbben vetődött fel a kérdés, hogy a képzés humanista fogalmában nem az igazság sajátos forrása rejlik-e. Látni fogjuk, hogy valójában a humanista képzésszemély továbbélése az, ami a 19. századi szellemtudományokat élteti, anélkül hogy ezt bevallanák.”

⁶² GW 1, 17. o. (= IM 32. o.) Ezzel szemben ez utóbbi lehet a helyzet a természettudományokban, éspedig a természet, a folyamatok, stb. uralása céljából.

⁶³ GW 1, 17. o. (= IM 32. o.)

⁶⁴ GW 1, 17 sk. o. (= IM 32. o.)

⁶⁵ GW 1, 20., 22. o. (= IM 34., 35. o.)

⁶⁶ GW 1, 40. o. (= IM 47. o.)

⁶⁷ GW 1, 27. o. (= IM 38. o.) Lásd azután a beható elemzéseket 317 skk. o., különösen 321., 327. o. (= IM 221 skk., 223, 227. o.)

⁶⁸ GW 1, 43. o. (= IM 49. o.)

⁶⁹ H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. kiadás, Mohr, Tübingen 1926, 18. o.

⁷⁰ H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, i. kiad., 75. o.

⁷¹ H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, i. kiad., 140 sk. o.

⁷² W. Windelband: „Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus“ (1910). *Präludien*, II. köt., 258. o.

⁷³ Uo., 264. o.

⁷⁴ Uo., 266. o.

⁷⁵ „Mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* legte Cassirer in den zwanziger Jahren den systematischen Entwurf einer Kulturphilosophie vor, die sich nicht als eine spezielle Bindestrich-Disziplin, als die Theorie eines besonderen Bereiches menschlicher Interessen (der Hoch-Kultur) versteht, sondern als eine *bedeutungstheoretische Lehre von der Gestaltung der Wirklichkeit durch den Menschen*. Diese Kulturphilosophie ist nicht weniger als eine allgemeine philosophische Anthropologie auf symboltheoretischer Grundlage. Wir können nach diesem Ansatz nur dann überhaupt begreifen, was der Mensch *ist*, wenn wir an seinem Wirken nachvollziehen, was er *tut*. Und was der Mensch tut, lässt sich in allem als Symboltätigkeit begreifen, als Gestaltung und Verstehen von Bedeutung. Nach Cassirers tragender Einsicht ist die Kultur die ganze Wirklichkeit des Menschen. Denn der Mensch ist das Wesen, für das aufgrund seines reflexiven Bewußtseins alles – von der einfachen Wahrnehmung bis zu den höchstentwickelten Werken – mit in letzter Instanz selbsterzeugtem Sinn verbunden ist: Der Mensch ist das *animal symbolicum*, das symbolerzeugende Wesen. »Kultur« meint somit nichts anderes als den Inbegriff und das System aller möglichen Weisen der Sinnerzeugung durch Symbolisierung.“ (Birgit Recki: „Das Werk des Philosophen Ernst Cassirer in der »Hamburger Ausgabe«. Ein Bericht“. Lásd: <http://sun07.sts.tu-harburg.de/eca/bericht.html>)

⁷⁶ „Egy szöveget megérteni már mindig is azt jelenti, hogy önmagunkra alkalmazzuk”; „a megértés: a mondottak olyan elsajátítása, hogy nekünk magunknak válnak sajátunkká” (GW 1, 401 sk. o. = IM 279. o.; vö. még. GW 1, 313, 314., 320., 327., 329., 346., 407. o.; GW 2, 442. o.).

⁷⁷ SZ 178. o. Lásd még uo. 6. §. (I. kiadás, 21. o.). Ez a fajta érdeklődés jellemzi Heidegger számára a különféle (kultúrmorfológiai és egyéb) „tipológiákat”, s aligha véletlen, hogy a „tipológia”, „típus”, „tipizálás” fogalmi többnyire idézőjelek között, távolságtartás és gúnyos kritika kíséretében kerülnek említésre (a fő mű idézett 178. lapján a „karakterológia” és a „tipológia” jelenik meg idézőjelek között, mint amelyek immár „áttekinthetetté válnak”; lásd még GA 9, 39. o.; GA 61, 1., 40., 87. o.; GA 63, 35. o.). Heidegger kritikájának tárgya elsősorban Dilthey, Spengler és mindenfajta szellemtörténeti, azaz „esztétizáló” szemléletmód (lásd pl. GA 59, 167. o.; olyasvalami értendő ezen, amit az esztétikai tudat kötetlenségét ecsetelő gadameri passzusok bontanak ki és visznek a

maguk módján tovább), olyan szemléletmód, amely nincs létszerűen lehorgonyozva, hanem szabadon csatangol a világnézetek és kultúrák között, veti össze őket tetszőleges-önkéntes kritériumok vagy rendezőelvek alapján, majd állapít meg különféle „típusokat” és „tipológiákat”, és tartja egyformán érdekesnek és figyelemre méltónak őket. Ennek az attitűdnek az alternatíváját, ill. ellenpólusát a kierkegaardi egyidejűség képezi.

⁷⁸ Lásd fentebb a 60. jegyzetben idézett helyet: „Ami a szellemtudományokat tudománnyá teszi, sokkal inkább a képzés fogalmának hagyományából, mint a modern tudomány módszereszméjéből érthető meg. A *humanista tradíció* az, amire vissza kell nyúlnunk.” (GW 1, 23. o. = IM 36. o.)

⁷⁹ Lásd Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*, Touchstone Edition, Simon & Schuster, New York – London 1988, 321. o.

⁸⁰ Uo., 33. o.

⁸¹ Vö. uo., 30. o.

⁸² Uo., 34. o.

⁸³ Uo., 41. o.

⁸⁴ Uo., 251. o.

⁸⁵ Lásd. R. Rorty: „A Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, 1984/6, 93. o.

⁸⁶ *The Closing of the American Mind*, 322 sk. o.

⁸⁷ Uo., 324., 320. o.

⁸⁸ Uo., 320. o.

⁸⁹ Lásd. A. Bloom: *Giants and Dwarfs*, Simon & Schuster, New York 1990, 31. o., továbbá a Bloom-mal készített interjút a *The Jerusalem Post* 1990. június 23-i számában.

⁹⁰ R. Scruton: „The Harrowed Tradition”, *Partisan Review* LX, 1993, n. 2, 210. o.

RESÜMEE

Kulturwissenschaft, Hermeneutik, Ästhetik

Heutzutage lassen sich ein zunehmendes Interesse für Kulturwissenschaft und ein damit einhergehender Aufschwung kulturwissenschaftlicher Studien beobachten. Dabei wird sogar die Meinung geäußert, es gehe eine „Kulturalistische Wende“ vor sich (vgl. D. Hartmann und P. Janich: „Die Kulturalistische Wende“. In: *Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*, hrsg. D. Hartmann und P. Janich, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998, 9-23). Diese versteht sich als Gegenbewegung gegen den herrschenden Naturalismus und geht von der folgenden These aus: „Erkenntnistheoretisch primär ist das aus einer Wir-Perspektive des Teilnehmens sich vollziehende gemeinsame Handeln, das in der Schematisierung zur Praxis und in der Tradierung zur Kultur wird.“ (ebd. 17). Diese Grundüberzeugung wird der für den Naturalismus charakteristischen Einstellung gegenübergestellt, „es sei dem Naturwissenschaftler möglich, eine von jeder Teilnehmerperspektive losgelöste, und in diesem Sinne absolute Beobachterperspektive einzunehmen“ (ebd. 16), bzw. der naturalistischen These, zufolge der „alles Geschehen eigentlich Naturgeschehen ist in dem Sinne, daß es mit den Mitteln der Naturwissenschaften (wenigstens

prinzipiell) vollständig beschrieben und erklärt werden kann – auch das Handeln des Menschen und seine Kultur“ (ebd. 14).

Die „Kulturalistische Wende“ ist in ihrem Grundanliegen offensichtlich bestrebt, das der Geschichte und der Kultur Eigene in einer durch Naturwissenschaft und ihr entsprechende technische Zivilisation beherrschte Zeit zu verteidigen und zur Geltung zu bringen. Es fragt sich jedoch, ob sie nicht unnötig ihre Position dadurch beschränkt und verkürzt, daß sie ihre eigene Geschichte kaum angemessen zu Wort kommen läßt und vermißt, an sie selbst anzuschließen. Zwar haben wir durch Kittler eine *Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* – es fällt jedoch auf, daß in diesem Buch die leitenden Vertreter des Badener Neukantianismus, Windelband und Rickert, die die Autonomie der Geistes- und Kulturwissenschaften entscheidend zur Geltung zu bringen versuchten und dabei den Terminus „Kulturwissenschaft“ selbst geprägt und deren Theorie maßgebend ausgearbeitet haben, nicht einmal erwähnt werden. Und auf Gadamer selbst, der seinerseits an diesen Versuch kritisch anknüpfte und durch seine philosophische Hermeneutik einen wesentlichen Beitrag zur Rehabilitierung der Geisteswissenschaften im 20.

Jahrhundert geleistet hat, wird nichts-
mehr als ein einziges Mal hingewie-
sen, und zwar als „Heideggers leider
noch immer berühmtester Schüler“ (F.
Kittler: *Eine Kulturgeschichte der
Kulturwissenschaft*, jh2. verb. Aufl.,
München: Fink, 2001, 219).

Angesichts dieser Sachlage und
vor dem Hintergrund der heutigen
Vergessenheit der Geschichte
kulturwissenschaftlicher Bemühun-
gen geht es diesem Aufsatz darum,
die neukantianische Begründung der
Kulturwissenschaft und ihre Abgren-

zung gegen die Naturwissenschaft
sowie die Hermeneutik Gadamers in
ihren Hauptzügen zu rekonstruieren,
sie als maßgebende Beispiele dafür
aufzuzeigen, die Welt menschlicher
Kultur philosophisch zu begründen.
Am Ende der Studie wird die Vermu-
tung formuliert, die „Kulturalistische
Wende“ gebe den für die Geistes-
wissenschaften zentralen hermeneuti-
schen Begriff der „Zugehörigkeit“
preis und läßt sich hierbei selber als
durch die naturwissenschaftliche
Einstellung beeinflußt ansehen und
entlarven.

CARNAP, POPPER, GÖDEL: VAJON AZ UNIVERZALITÁS CÁFOLHATÓ-E A NEM- TELJESSÉGGEL?

BRENDEL MÁTYÁS

1. A probléma felmerülése

Gödel nem-teljességi tételei¹ a legtöbb szakember szerint a huszadik század filozófiai szempontból legjelentősebb matematikai eredményei. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy talán mind a filozófusok, de még inkább a laikusok által a leggyakrabban pongyolán ismert, túl- vagy félreinterpretált matematikai tézis is egyben. A Gödel-tételek következményei a matematikán belül hamar tisztázódtak, de véleményem szerint a többi tudomány és a filozófia szempontjából korántsem tisztázott még eléggé minden következmény. Egy jó összefoglaló a témában Raatikainen cikke.²

A probléma, amit ebben az értekezésben tárgyalni fogok, hogy Gödel nem-teljességi tételei mennyiben cáfolják egy a tapasztalati tudományok művelésére alkalmas, rendszerezett univerzális nyelv lehetőségét. Vizsgálataim szerint ez a kérdés sincs egyelőre még megfelelően elemezve.

¹Simonyi András: „A Hilbert-Program és Gödel Nem-Teljességi Tételei”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6.

²Panu Raatikainen: *On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems*, forthcoming in the *Revue Internationale de Philosophie*.

A probléma számomra néhány informális korábbi beszélgetés, elmélkedés után először Popper *Conjectures and refutations*³ (Hipotézisek és cáfolatok) című művének (a továbbiakban *Conjectures*) olvasásakor merült fel. Ennek a könyvnek a 11-es, „The Demarcation between Science and Metaphysics” (A tudomány és metafizika határvonala) című fejezetében Popper Carnap filozófiájának bizonyos aspektusait veszi szemügyre, és többnyire kritika alá. A fejezet, mint a címe mutatja, a metafizika (az áltudomány) és a tudomány demarkációs problémájával foglalkozik, valamint a metafizika értelmetlenségének neopozitivista tézisével. Ez egy hatalmas problémakör, sok számomra is érdekes kérdéssel, azonban itt csak a Popper által kicsit mellékesen, de külön, a 4 (b) alfejezetben tárgyalt kérdéssel fogok foglalkozni, az univerzális nyelv és a Gödel-tételek kérdésével.

Popper gondolatát a következő idézet foglalja össze röviden:

„Nos, az *egyetlen* univerzális nyelvről szóló eme tézissel kapcsolatban az a furcsa, hogy mielőtt először publikálták volna (1932. december 30), cáfolta Carnap egyik munkatársa a Bécsi Körben. Mivel Gödel, a két híres nem-teljességi tételével bizonyította, hogy egy univerzális nyelv nem elég univerzális még az elemi számelmélethez sem: bár alkothatunk egy nyelvet, amelyben ezen elmélet összes feltételezése *kifejezhető*, egy ilyen nyelv nem elégséges mindazon feltételezések bizonyításának formalizálásához, amelyek (valamely más nyelvben) *bizonyíthatóak*.”⁴ (*Conjectures*, 362. o., kiemelés az eredetiben. Az idézetre P1" néven fogok hivatkozni.)

Nos, ez elsőre úgy hangzik, mintha Popper azzal vádolná Carnapot, hogy egyszerűen nem ismerte volna Gödel eredményeit, ami komoly mulasztás lett volna. De Popper is tisztázza, hogy nem erről van szó:

„Carnap volt az első filozófus, aki felismerte Gödel felfedezésének alapvető jelentőségét, és ami csak tellett tőle, megtette, hogy ismertté tegye a filozófia világában.” (*Conjectures*, 365. o.)

Valamint:

³ Karl Popper: *Conjectures and refutations*, Routledge, 2002 (első kiadás Routledge, 1963).

⁴ A cikkben előforduló összes idézet fordítása tőlem származik, mivel tudomásom szerint nem létezik magyar nyelvű kiadásuk ezeknek a könyveknek.

Természetesen nem azt állítom, hogy Carnap nem tudott minderről; hanem azt, hogy nem látta ennek megsemmisítő hatását az univerzális tudományra az univerzális nyelvben. (*Conjectures*, 364. o.)

És valóban, Gödel, bár nézetei nem mondhatók „igazi” pozitivistának, tagja volt a Bécsi Körnek, rendszeresen értekeztek Carnappal. Carnap ismerte, és nagyra becsülte, komolyan vette Gödel eredményeit, elbeszélése szerint⁵ saját munkáiban sokszor már azoknak publikálása előtt is figyelembe vette őket, köszönhetően munka-kapcsolatuknak.

A *Conjectures* 11-es fejezete, mint az a könyvből látszik, eredetileg a Schilpp által szerkesztett *The Philosophy of Rudolf Carnap*⁶ című kötetben jelent meg (a következőkben Schilpp-kötet). Ebben a kötetben Carnap reflektált is az írásokra, köztük röviden Popper eme kritikájára is.

„Ezek az eredmények [ti. Gödel és Tarski Popper által hivatkozott eredményei – B. M.] természetesen kiemelkedő fontosságúak. De csak azt mutatják, hogy egyetlen rögzített nyelv sem lehet logikailag és szemantikailag teljes; minden nyelv tovább erősíthető további kifejezések további logikai formájával és a dedukció további logikai eszközeivel. A tudomány egysége tézisének, ahogy azt Neurath és magam tartottuk, nincs semmi köze a logikai teljességhez.” (Schilpp-kötet, 880. o.)

A továbbiakban Carnap még azt is kifejti, hogy a reál és humán tudományok egy „uniform bázison” történő egyesítése volt a tézisük lényege, azaz egyfajta dualizmus ellen léptek fel. Ez a tézis, amelyet a következőkben anti-dualista tézisnek fogok nevezni, amennyiben nem egy explicit formális nyelv lehetőségét állítja, biztosan nem cáfolódik a Gödel-tételek által, hanem ettől független kérdés. Ahogy Popper is említi, Neurathnak valóban ez volt a véleménye⁷, ő egy univerzális

⁵ R. Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam, 1999 (első kiadás 1963), 83. o. Ez az önéletrajz a Schilpp-kötet elején megtalálható angol nyelven, én azonban a németet olvastam, és annak oldalszámozását használtam.

⁶ P. A. Schilpp (Ed.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, 1991 (első kiadás 1963).

⁷ Neurath nézeteivel az „Einheitswissenschaft” témában bővebben itt nincs módomban foglalkozni. Sok írás szól erről, lásd például: George Reisch: „Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopaedia of Unified Science”,

szleng lehetőségében bízott, amit Popper – véleményem szerint helyesen – olyan szempontból kritizál, hogy a szleng viszont nem alkalmas a metafizika formális demarkációjára, mivel nem formális.

Carnap nézetében viszont az említett típusú „anti-dualizmus” mellett valóban volt egy formális univerzális nyelv megteremtésére tett kísérlet, és itt Gödel-tételeinek következményét meg kell vizsgálni. Carnap idézett reakciója a Schilpp-kötetben tartalmaz erre egy utalást, de nincs eléggé kifejtve. Ugyanakkor Popper kritikája sem mentes ettől a hiányosságtól: sajnos Popper sem fejtette ki, hogy Gödel-tételei egész pontosan miképpen cáfolják az univerzális nyelv tézisé.

Popper *Conjectures* c. műve 362. oldalán a 41. lábjegyzet így szól: „Erkenntnis, 3, 1932, p. 108”. Sajnos Popper nem ad meg címet, de a Schilpp-kötetből kinyomozható, hogy ez a *Psychologie in physikalischer Sprache* c. cikk, amely a 107. oldalon kezdődik (az egy oldal eltérés okát nem tartottam fontosnak kinyomozni). A cikket én angol verzióban olvastam.⁸ Kifejezetten az univerzális nyelvről szóló, hasonló későbbi műve Carnapnak a *The Unity of Science*.⁹ Ez az említett két mű azonban nem tartalmazza egy formális nyelv leírását. Így ezeknél a Gödel-tételek alkalmazhatósága nem vizsgálható meg pontosan.

Azonban van Carnapnak egy műve, ami erre kiválóan alkalmas. Popper kritikája pedig valóban nagyrészt inkább Carnap *The logical syntax of language*¹⁰ (A nyelv logikai szintaxisa, a továbbiakban Syntax) című művét veszi a folytatásban alapul, és én is ezt fogom elemzésem legfőbb alapjaként venni: A *Syntax*ban Carnap két nyelvet konstruál, melyeket I-es, és II-es nyelvnek nevez el. Jelen vizsgálódásunk szempontjából a II-es nyelvet tekintem, melynek a releváns tulajdon-

British Journal for History of Science 27, 153–75, 1994; George Reisch: „Pluralism, Logical Empirism, and the Problem of Pseudoscience”, *Philosophy of Science* 65, 333–348, 1998, illetve Kristóf Nyíri: „From Texts to Pictures: The New Unity of Science”, in Kristóf Nyíri, ed.: *Mobile Learning: Essays on Philosophy, Psychology and Education*, Vienna: Passagen Verlag, 2003, 45–67. o.

⁸ R. Carnap: „Psychology in Physical Language”, in A. J. Ayer (ed.): *Logical Positivism*, The Free Press, 1959.

⁹ R. Carnap: *The Unity of Science*, Thoemes Press, 1995 (első kiadás 1934).

¹⁰ Rudolf Carnap: *The logical syntax of language*, Open Court, 2002 (első kiadás 1937).

ságait ismertetem, ahol szükséges. A *Syntax*ban írja Carnap a következő, talán a kérdés szempontjából legeggyértelműbb állítást:

„Mindenkinek, aki a fizikalizmus nézetét elfogadja, következik, hogy a mi II-es nyelvünk a tudomány teljes szintaktikus keretét képezi.” (*Syntax*, 151.)

Az egyik meglepő érdekesség Popper kritikájához képest, hogy a *Syntax* inspirációjában és tartalmában pont Gödel aritmetizációs módszerének komoly szerepe van, illetve, részben pont Gödel nem-teljességi tételeinek következtében felmerülő problémák megoldásaként íródott (természetesen sok más célja is volt Carnapnak vele). Joëlle Proust *Questions of Form*¹¹ című művében a *Syntax*ot nagymértékben Gödel által motivált és eredményeit felhasználó, viszonylag sikeres kísérletnek írja le:

„A *Logical Syntax* meg fogja kísérelni, hogy az analiticitást kivezesse abból a vakvágányból, amibe a nem-teljességi tételek vezették.” (Proust 1986, 213. o.)

Richard Creath „Languages Without Logic”¹² című cikkében hasonlóan fogalmaz, ő a logikai teljesség egy formájának visszaállításáról beszél a Gödel-tételek után.

Az 1934-es prágai előszóban Carnap említi, hogy Gödel az 1932-es kéziratot elolvasta, és számos értékes javaslatot tett javítására. Gödel említett eredményei szerepelnek a könyv bibliográfiájában. Az állítások eldönthetetlenségének témája, mint külön fejezet szerepel a könyvben a (§36.). Teljesen világos tehát, hogy Carnap nemcsak ismerte, és nemcsak figyelembe vette, hanem egyenesen központi jelentőséget tulajdonított a Gödel-tételek következményeinek. Ilyen körülmények között Popper vádja még furcsább. Ennek ellenére persze igaz lehet, de vizsgálatra szorul.

Ha megvizsgáljuk az eddig megjelent irodalomban a *Syntax*ot érintő írásokat, akkor sok a Gödel-tétellel kapcsolatos elemzést találunk, azonban ezek más kérdéseket fejtegetnek, igaz, kapcsolódó kérdéseket,

¹¹ Joëlle Proust: *Questions of Form, Logic and the Analytic Proposition from Kant to Carnap*, University of Minnesota Press, 1986.

¹² Richard Creath: „Languages Without Logic”, in *Origins of Logical Empiricism*, szerk. R. Giere, A. W. Richardson, University of Minnesota Press, 1996, 256. o.

úgy mint az analiticitás, fordíthatóság, a szemantikus fordulat, az igazság fogalmi fejlődése, és még sok más kérdés. A teljességről Ciera¹³ a *Syntax* kapcsán a fordíthatóság szempontjából ír. Nem találtam olyan elemzést, ami a Gödel-tételt és egy Carnap-féle univerzális nyelv lehetőségét vizsgálta volna explicit módon, és ezzel Popper felvetésének megválaszolása lehetne. Úgy tűnik, hogy ez a kérdés explicit módon legalábbis máig tisztázatlan. A következőkben kísérletet teszek erre.

Ha visszatérünk a Popper-idézetre, a *Conjectures* 362. oldalán leírt kritikájára, akkor a következő kérdések merültek fel bennem.

(I) Meddig tekinthető egy nyelv ugyanannak a nyelvnek?

(II) Gödel-tételei bizonyos deduktív rendszerekre vonatkoznak. Mi egy ilyen axiómarendszer és egy nyelv kapcsolata?

(III) Van-e a gödeli eldönthetetlen tapasztalati állítás?

(IV) Ha van, ennek eldönthetlensége cáfolja-e az univerzális nyelv lehetőségét a tapasztalati tudományokban?

Mindezek egyelőre pongyolán feltett kérdések, de ahogy sorban tisztázzuk, válaszolunk rájuk, a következő kérdések pontosabbá és érthetőbbé válnak.

2. A nyelvidentitás kérdése

A természetes nyelvek esetében az a kérdés – nevezzük ezt nyelvidentitás kérdésének –, hogy egy nyelv meddig tekinthető ugyanannak a nyelvnek, nem egészen adható meg pontosan. A döntést politikai, szociológiai, nyelvészeti szempontok befolyásolják, és a nyelvészeti szempontok is sokrétűek, úgy mint például lexikális, fonetikai és nyelvtani hasonlóság. Hogy néhány érdekes példát mondjak: vannak, akik a kínait egy nyelvnek tekintik, holott a mandarin és a kantoni nyelv körülbelül olyannyira különbözik, mint az olasz és a portugál. Ha valaki egy nyelvnek tekinti, annak nyilván politikai okai is lehetnek, de ugyanakkor az is igaz, hogy ezek a kínaiak a standard írásban megértik egymást, csak a kiejtett szó különbözik. Az ellenkező eset a szerb és horvát, amelyek szóban megértik egymást, de (hagyományosan) a cirill

¹³ R. Ciera: *Carnap and the Vienna Circle*, Edition Rodopi, 1994.

és latin írásban különböznek (különböztek), valamint szándékos politikai elkülönülés is van. A hindi és urdu is hasonló példa. A norvég, svéd és dán nyelv beszélői pedig írásban és szóban is megértik egymást. Az arab nyelveknél pedig félig-meddig értik meg egymást a különböző ország beszélői, de a klasszikus arab nyelven az azt tudók teljesen.

Sokszor nehéz eldönteni, hogy egy nyelvjárásról, vagy másik nyelvről van szó. A cikkek, amiket nyelvészetben találtam, foglalkoztak a nyelvek, nyelvjárások összehasonlításával fonetikus, lexikális, grammatikus szempontból.¹⁴ Foglalkoznak a nyelvváltozás, a nyelvfejlődés, nyelvtörténet kérdéseivel, és meglepően sok cikk foglalkozik a genetikai és nyelvi fejlődés összevetésének kérdéseivel. Meglehetősen részletes vizsgálatok vannak a holland, norvég és más nyelvjárásokról, és az összehasonlítás objektív, numerikus eszközeiről.¹⁵ Különböző, a genetikából kölcsönzött, kladisztikus kategorizáló algoritmusokat használnak, amik esetleg automatikusan megoldják a kérdést.

Úgy tűnik, hogy egy nyelvnek a kivételes esetektől eltekintve praktikusán mégis azt tekintik, ha a beszélők kölcsönösen megértik egymást. De a tranzitivitás hiánya miatt ezzel is gond van, hiszen a „megértés” nem ekvivalencia-reláció, nem képez osztályokat. Erre példa, ha Barcelonából Nizzán át Rómába megyünk a Földközi-tenger partján. Minden faluról elmondható, hogy érti a szomszédos falu beszélőjét.¹⁶ Meglepő, de a határon sincs törés. Ez az un. nyugat-román nyelvjárás-kontinuum (west romance dialect continuum).

¹⁴ P. Heggarty: „Quantifying change over time in phonetics”, in Colin Renfrew, April McMahon and Larry Trask (eds.): *Time Depth in Historical Linguistics*, Volume 2: 531–562. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research 2000.

¹⁵ W. Heeringa: *Measuring Dialect Pronunciation Differences using Levenshtein Distance*, Ph. D. Dissertation, Rijksuniversiteit Groningen, Groningen 2004. <http://www.let.rug.nl/~heeringa/dialectology/thesis/thesis.pdf>

¹⁶ Itt meg kell jegyezni, hogy ez a „piacon beszélt” helyi nyelvjárásra vonatkozik. Természetesen ezekben az országokban van egy-egy hivatalos nyelv, amely központosítottan normatív, és ezek persze különböznek olyannyira, hogy nem értik meg a másikat az egyik ismeretében.

Ez az érthetőség nyilván pont a fonetikus, lexikális, grammatikai hasonlóságtól függ. Mivel kérdésünk szempontjából ez kitérő, nem vállalkozok a természetes nyelvek esetének elemzésére.

Egy nagyon jó könyvet találtam viszont, amelynek első fejezetében pontosan ugyanez a kérdés van felvetve, így további elmélkedés helyett, erre hivatkoznék: Chambers és Trudgill *Dialectology*¹⁷ (Nyelvjárástan) című könyvére. A szerzők az előzőekkel egybehangzóan egyrészt kifejtik, hogy a nyelv definíciójára a legjobb közelítés a kölcsönös érthetőség, ugyanakkor ez nem kielégítő definíció. Hogy miért, arra hasonló példákat hoznak fel, mint én. A konklúziójuk pedig:

„Úgy tűnik, hogy a kölcsönös érthetőségnek bár van relevanciája, nem különösebben hasznos, ha el kell döntenünk, hogy mi egy nyelv, és mi nem az. (...) fel kell ismernünk, hogy, bár paradox módon, de a »nyelv« valójában nem nyelvi fogalom. Nyelvi szempontok nyilván hozzájárulnak, de világos, hogy a norvégot, svédet, dán, németet olyan okokból tekintjük egy nyelvnek, amelyek legalább annyira politikaiak, geográfiaiak, történelmieket, szociológiaiak, kulturálisak, mint nyelvészetiek.” (Chambers, Trudgill, 1980, 4. o.)

Formális nyelveknél, és különösen jelen kérdésünkben azonban mindenképpen egzakt és formális választ kell adnunk a nyelvidentitás kérdésére. A kulturális, történelmi, geográfiai szempontok szóba sem jöhetnek. Ha az a kérdés, hogy lehetséges-e az egész tudományt egy nyelven leírni, akkor elkerülhetetlen feladat az, hogy meghatározzuk, mennyi változtatási lehetőséget engedünk meg, meddig marad ugyanaz a nyelv. Sajnos ezt a kérdést Popper nem tisztázta.¹⁸ Így a kérdésünk megoldását ezzel kell kezdenünk.

Premisszaként, a teljesség igénye nélkül feltehetjük, hogy a nyelv szempontjából a fonetikai, lexikális, szintaktikai és szemantikai

¹⁷ J. K. Chambers, Peter Trudgill: *Dialectology*, Cambridge [Eng.]; Cambridge University Press, 1980.

¹⁸ Hasonlóan a nyelvi identitás problémájával szembeül Greg Restall „Carnap’s Tolerance, Language Change and Logical Pluralism” című művében, azonban logikai axiómák változását illetően. Látható, hogy erről a kérdésről például Quine esetében később sincs közmegegyezés.

szabályok relevánsak. A *Syntax* írásakor Carnap még nem használta a „szemantika” fogalmát, így ő csak szintaktikai szabályokról beszél, de a *Syntax* konstrukciója ezekből sokat lefed (mivel írott, formális nyelvről szól, ezért a fonetikával nem foglalkozik). A következőkben a *Syntax* konstrukcióját vesszük, arra nincs alkalmam most kitérni, hogy ez pontosan milyen viszonyban áll a modern nyelvészet szakfogalmaival. Carnap a *Syntax* 180. oldalán kifejti, hogy egy nyelv definíciójakor szabadon választhatjuk, hogy az L-szabályok (logikai szabályok) mellett P-szabályokat (fizikai szabályokat) bevezetünk-e, mint szintaktikai szabályokat, és ha igen, akkor milyen mértékben. Például felveti annak lehetőségét, hogy természettörvényeket foglaljunk bele a nyelvbe, de azt a szélsőséges esetet is, hogy minden aktuálisan igaznak tekintett empirikus állítást beleveszünk a nyelvbe, mint szintaktikai állítást.

„Hogy az S nyelv konstrukciójakor csak L-szabályokat, avagy P-szabályokat is leírunk, és ha igen, akkor milyen mértékig, nem egy logikai-fizikai probléma, hanem konvenció kérdése, és mint ilyen, leginkább gyakorlat kérdése. Ha P-szabályokat is állítunk, akkor gyakran kerülhetünk olyan helyzetbe, hogy meg kell változtatnunk a nyelvet; és ha olyan messzire megyünk, hogy minden elfogadott állítást érvényesnek veszünk, akkor tudatosan kell kibővítenünk.” (*Syntax*, 180. o.)

A döntés tehát praktikus, és definíció kérdése. A nyelvet olyan terjedelemben definiáljuk, ameddig tetszik, és azt fogjuk azonos nyelvnek tekinteni, ami a definíciónak megfelel. A nyelv definíciójakor szintaktikus szabályként nem megadott állítások változtatása nem jelent nyelvváltást. Ugyanezt a kérdést Thomas Rickets is kiemeli „Carnap, From Logical Syntax to Semantics” című cikkében¹⁹, de sajnos a cikkünk fő kérdésére nem válaszol.

Amit eddig leírtam, az egy szabad keret, vizsgáljuk meg, hogy egy univerzális tapasztalati tudományos nyelv esetében mi áll szabadságunkban!

¹⁹ Thomas Rickets: „Carnap, From Logical Syntax to Semantics”, in *Origins of Logical Empiricism*, szerk. R. Giere, A. W. Richardson, University of Minnesota Press, 1996, 238. o.

Ha a tudományos kutatás folyamatát vesszük figyelembe, akkor a következő megfontolásokat tehetjük. Először is állandóan teszünk új megfigyeléseket, végzünk új kísérleteket. Ezeknek eredményeit rögzítő állításokat nyilván nem célszerű az univerzális nyelv szintaktikai szabályai közé felvenni, mert akkor emiatt nyelvváltás nélkül az alkalmatlan a tudomány univerzális nyelvének.

Másodszor az elméleteink is szintetikus állításokból állnak. Ezeket Carnap inkább elképzelhetőnek tartja, hogy felvegyük a nyelvünkbe, mint ún. P-szabályt. De mivel az elméleteinket is változtatjuk a kutatás során, ez sem lenne célszerű egy univerzális nyelvben.

Tehát úgy tűnik, hogy elméleti állítások felvétele szintetikus szabályként nem célszerű, mert a tudományos kutatás során állandóan változtatnunk (bővítenünk) kellene ezeknek halmazát, és ezzel a nyelvet is.

Konklúzióként azt tehetnénk fel munkadefiníciónak, hogy a tapasztalati tudományok egyik lehetséges univerzális nyelvének azt a nyelvet tekinthetjük, ami a *Syntax*-ban rögzítve van. Konkrétan pedig a II-es nyelvet szintetikus P-szabályok nélkül. A szintetikus megfigyelési állítások és elméleti állítások ne képezzék a nyelv szabályainak részét, hanem csak a nyelv mondatainak részét!

„Egyik lehetséges”, írom, mert a Tolerancia elvéből, amelyet Carnap a *Syntax*-ban vezet be, következik, hogy több lehetséges (univerzális) nyelvet elképzelhetünk. Carnap maga is így fogalmaz, hogy a tudomány nyelvének több nyelv is megfelelhet, az erről való döntés pedig csak praktikus kérdés. Sőt, annak ellenére, hogy egy egységes nyelvet lehet használni, praktikus lehet a különböző tudományterületekre különböző nyelvet használni, amelyekről tudjuk, hogy egymásba, vagy egy egységes nyelvbe fordíthatóak.

A nyelv, amiben így megállapodhatnánk, a nyelv azonosságának köznapi felfogásához is közel áll, hiszen attól, hogy valakinek van egy másik megfigyelése vagy elmélete, még nem mondjuk azt, hogy más nyelven beszél. Ugyanez Carnap bizonyos későbbi nézetével is harmonizál, lásd például a Schilpp-kötet 921. oldalán található leírást.

3. Deduktív rendszerek a Syntax konstrukciójában

Gödel nem-teljességi tételei bizonyos deduktív rendszerekre vonatkoznak. Egy nyelv pedig nem pusztán egy deduktív rendszer. Egy deduktív rendszer egy nyelvbe kell hogy beágyazva legyen, hiszen például Gödel első tétele a nyelvben kifejezhető, de a deduktív rendszerben eldönthetetlen tételről szól. Gödel nem sokat ír a nyelvről, amiben a deduktív rendszer szerepel. Ugyanakkor egy nyelvvel kapcsolatban több deduktív rendszer is szóba kerülhet. Kérdés tehát, hogy amikor Popper Gödel-tételére hivatkozott, akkor mely deduktív rendszerre gondolt a *Syntax* nyelvében?

A *Syntax*-ban Carnap Tarskitól átvette azt a konstrukciót, hogy megkülönbözteti formálisan is a leírandó tárgynyelvet és metanyelvet. A tudomány nyelve a *Syntax* II-es nyelve, ami tárgynyelv. A metanyelv az egy másik, matematikai jellegű szimbólumokat használó nyelv, amit a könyv természetes nyelvén (angol vagy német), mint meta-metanyelven definiál Carnap. Később Carnap rámutat, hogy az aritmetizációs módszerrel a metanyelv leírható a tárgynyelven, de ez most irreleváns.

Először is gondolhatott Popper a metanyelvet definiáló rendszerre, mint deduktív rendszerre. Ebben, ha vannak állítások, amelyek eldönthetetlenek, akkor azok metanyelvi, a tárgynyelvről szóló állítások, azaz nem a tárgynyelv állításai. Carnap pedig a tárgynyelvet szánta a tapasztalati tudomány nyelvének, a metanyelv állításai tehát nem tapasztalati tudományos állítások. Ezeknek eldönthetetlensége a tapasztalati tudományok szempontjából nem jelent hiányosságot.

A tapasztalati tudományok szempontjából olyan eldönthetetlen állítás jelenthet problémát, amely a tárgynyelvben van. A tárgynyelv definíciós rendszerét kell tehát, mint deduktív rendszert venni, illetve ehhez még hozzácsatolhatjuk azokat a hipotéziseket, amik az aktuális tudományos elméletet alkotják, de nem tettük a nyelv P-szabályai közé. Ha a *Syntax* esetében a Gödel-tétel alkalmazásáról beszélünk a *Syntax*-ban definiált tárgynyelvek esetén, akkor figyelembe kell vennünk, hogy Carnap kétféle dedukciót vezet be. Az első, az általa „conclusion”-nak elnevezett levezetés, amely bővebb, a másik a „derivation” néven definiált dedukció. A Gödel-tétel azonban csak a derivációra vonatkozik. Nincs olyan tétel, amely a „conclusion” típusú levezetésre mondaná ki,

hogy van szükségszerűen eldönthetetlen állítás. Popper kritikája tehát elméleti szinten már itt megdőlt. Azonban kérdés, hogy ennek a „conclusion” típusú levezetésnek mennyi a tényleges tudományban a relevanciája.

A továbbiakban a „derivation” esetét tárgyalom csak, és magyarul „deriváció” névvel fogok rá hivatkozni.

4. Az eldönthetetlen állítások jellege

Tekintsünk tehát a tárgynyelvben elhelyezkedő derivációs rendszerben egy gödeli eldönthetetlen állítást. Jelöljük ezt γ -val. A további vizsgálódáshoz megkülönböztetünk két esetet, mégpedig azt, hogy γ analitikus vagy szintetikus. A két fogalom definiálva van a II-es nyelvben, és egy diszjunkt, és teljes lefedését adják a lehetséges gödeli állításoknak (az ellentmondásos állítások ugyanis nem lehetnek gödeliek).

Ha γ analitikus, akkor az a tapasztalati tudományokat ismét nem érinti. Gödelnek a bizonyításában konstruált állítása analitikus, és analitikus a II-es nyelvbeli megfelelője is (lásd *Syntax* 133. o.). Ez a Gödel-tételek ismert matematikai következménye: minden matematikai axiómarendszer, amely tartalmazza a Peano-axiómarendszer komplexitását, vagy ellentmondásos, vagy nem teljes. Ez azt jelenti, hogy a II-es nyelv axiómarendszere mindig bővíthető mind γ -val, mind ellenkezőjével. Azaz a nyelv matematikai axiómarendszerek végtelen struktúrájával bővíthető. Ezt Carnap el is ismeri.

„Más szavakkal, minden matematika formalizálható, de a matematika nem meríthető ki egy rendszerrel, egyre gazdagabb nyelvek végtelen sorozatát igényli.” (*Syntax* 222. o.)

Ez azonban nem érinti a tapasztalati tudományokat, mert nem szükséges a tapasztalati tudományokhoz ezt megtenni. Tehát bővíthető, de nem kell bővíteni a tapasztalati tudományok műveléséhez. Ráadásul a matematikai axiómarendszerek eme végtelen sorozata nem kell, hogy mind a nyelv szintaktikai szabályai között szerepeljen. Így ezeknek bővítése nem feltétlenül jelent nyelvbővítést (bár Carnap ezen idézete arra utal, hogy itteni felfogása szerint igen). Például, ha a klasszikus logika része a nyelv szintaxisának, és abban egy többértékű logikát

írunk le, akkor annak használata nem jelent nyelvváltást, amennyiben ezeket a többértékű logikai állításokat nem tekintjük szintaktikus szabálynak.

Egész más a helyzet, ha γ szintetikus. Ez komolyabb problémának látszik, de csak első ránézésre. Miről van itt szó? Arról, hogy van egy szintetikus állításunk, amely a jelenlegi tudományos elméletünk alapján eldönthetetlen. Nos ez viszont a tudományok egy gyakori szituációja amúgy is, Gödel-tétel nélkül is. Számos esetben van olyan, hogy egy jelenség nem magyarázható a rendelkezésre álló elmélettel. Ez innen egy metodikai kérdés, amire Poppernek volt egy kidolgozott válasza: kell keresni egy olyan elméletet, amely ezt is meg tudja magyarázni, és amennyiben ez az elmélet a metodika szerint jobb, akkor azt kell elfogadni (hogy mi ez a metodikai szabály, az irreleváns nekünk most). Ez azt jelenti, hogy bizonyos esetben bizonyos új elméleti állításokat kell adnunk az elmélethez, vagy lecserélnünk. Azonban ha az elmélet eme hipotéziseit nem tettük be a nyelv P-szabályai közé, akkor ez nem jelent nyelvváltást, csak elméletváltást.

Azonban azt is meg kell nézni, hogy a kibővített állítás hozzáadásával nincs-e az elméletnek olyan következménye, amely ellenkezik valamely megfigyeléssel, és amennyiben igen, akkor a metodika szerint kezelni kell ezt az esetet. Popper szerint ekkor el kell vetni valamely elméleti állítást. Carnap véleménye a *Syntax*-ban az, hogy választani lehet valamely elméleti állítás és a protokoll-tétel elvetése között. Carnap ezeket az egyéb tekintetben Popperéhez részben hasonló metodikai szabályokat leírja a *Syntax* 317. oldalától. Mindenesetre ez is egy metodikai kérdés, aminek hatalmas irodalma van, és itt nem megyek bele, mivel kérdésünk szempontjából irreleváns.

5. Van-e gödeli eldönthetetlen tapasztalati állítás?

Mint említettem, Gödel olyan állításról tudta bizonyítani, hogy eldönthetetlen, amelyik analitikus, eredménye matematikai eredmény. Kevésbé ismert, hogy van-e egyáltalán szintetikus állítás, ami gödeli eldönthetetlen? Nem sokan vizsgálták ezt, nem sok ilyen cikket találtam.

K. Svozil, „Undecidability everywhere?” (Eldönthetlenség mindenhol?) című írásában²⁰ kísérletet tesz választ adni erre.

A cikk Church és Turing a Gödel eredményeihez szorosan kapcsolódó eredményeit használja fel, amely Turing-gépek megállási problémájának eldönthetlenségéről szól. A Turing-automaták az axiómarendszerek olyan ekvivalens megfelelői, amelyeknek fizikai interpretációja kézenfekvőbb, mert fizikai automataként gondolhatunk rájuk, azaz tulajdonképpen egyszerű digitális számítógépeként.

Turing eredményei szerint nincs olyan univerzális algoritmus, amely meg tudná mondani bármely algoritmusra véges időn belül, hogy az megáll-e véges időn belül. Ha pedig nincs ilyen algoritmus, az azt jelenti, hogy nincs ilyen bizonyítás sem, hiszen az algoritmus és a bizonyítás ekvivalens folyamatok.

Véleményem szerint ez kétséges példa, ugyanis nem arról van szó, hogy egy-egy konkrét megállási problémának nincs megoldása, bizonyítása, hanem csak arról, hogy általánosan nincs egyetlen ilyen algoritmus, ami az összes esetre működne. Külön-külön minden egyes megállási probléma megoldható lehet.

Ha valamiért mégis egy bizonyos algoritmusról nem bizonyítható, hogy véges időben befejeződik (amit Turing eredményei egyáltalán nem állítanak²¹), ez a tapasztalati tudományok szempontjából nem jelent gondot, hiszen ez egy szokásos szituáció. Ha nem tudunk egy elméleti kérdést eldönteni, olyankor megfigyeléseket végzünk, és hipotéziseket állítunk. Ha az algoritmus sokáig nem áll meg, akkor netalán azt fogjuk magyarázatnak elfogadni, hogy nem áll meg egyáltalán, aztán, ha később mégis, akkor Popper szerint cáfolódott a hipotézis, más tudományfilozófusok szerint esetleg a tapasztalati állítást kell elvetni. Ez

²⁰ K. Svozil: „Undecidability everywhere?”, in *Boundaries and Barriers. On the Limits to Scientific Knowledge*, ed. by J. L. Casti and A. Karlquist (Addison-Wesley, Reading, MA, 1996), 215–237. o.

²¹ Turing tétele azt állítja, hogy $T =$ „nincs egy olyan rögzített A algoritmus, amely bármely B algoritmusra véges idő alatt meg tudná mondani, hogy megáll-e B véges időn belül”. Ebből nem következik, hogy $X =$ „létezik B algoritmus, amihez nincs olyan A algoritmus, ami véges időn belül meg tudja mondani, hogy B véges időn belül megáll”. X egyszerűen írva= „van olyan algoritmus, amiről eldönthetetlen, hogy megáll-e”, ez nem következik Turing téziséből.

az egész procedúra a popperi alapsémának megfelel, Poppernek igazán nem jelenthet problémát. És ha más metodikát veszünk, akkor sem érinti jelen kérdésünket.

Továbbá, még ha az algoritmus megállását nem is tudnánk bizonyítani, attól még bármely időpontban az állapota kiszámolható, ami teljes fizikai leírást jelent.

Megjegyzem, hogy Svozil azt állítja az 5. oldalon, hogy Gödel nem hitt a tételeinek fizikai relevanciájában.

6. Az ellentmondásmentesség

Popper másik Gödellel kapcsolatos érve az ellentmondásmentesség bizonyíthatatlanságával kapcsolatos:

„Az volna a legjobb ezért, hogy az univerzális tudomány eme univerzális nyelv tézisének elvesse (különösen Gödel második tételének fényében, amely megmutatta, hogy értelmetlen egy nyelv konzisztenciáját a nyelven belül tárgyalni).” (*Conjectures*, 362. o.)

Megtévesztő lehet, hogy a *Syntax* §34i fejezetében Carnap bizonyítja a II-es nyelv ellentmondásmentességét. Azonban ez nem magában a nyelvben, hanem a metanyelvben történik. A *Syntax* 134. oldalán Carnap ezt hangsúlyozza is, és hivatkozik is ugyanarra a Gödel-tételre, amelyre Popper. A bizonyítás – mivel a metanyelvben történik – a metanyelv konzisztenciáját igényli, ami szintén nem bizonyítható, és így végtelen regresszushoz vezet.

A matematikában ismeretesek is hasonló tételek, amelyek egy bizonyos axiómarendszer konzisztenciáját bizonyítják, ha egy másik axiómarendszer konzisztens. Ezek fontos eredmények, de nem abszolút bizonyítások. Kevés axiómarendszer konzisztenciája van bizonyítva abszolút értelemben, ezek természetesen gyengébbek a Peano-axiómarendszerénél.²²

²² Például maga Gödel disszertációjában az elsőrendű predikátumlogika konzisztenciáját bizonyítja a rendszeren belül. Kurt Gödel: „Über die Vollständigkeit der Axiome des Logikkalküls”, Dissertation, Wien, 1929.

Popper azonban elköveti itt azt a hibát, hogy összekeveri, hogy egy nyelv helyességéhez annak konzisztenciája szükséges, és nem a konzisztencia bizonyítása. A II-es nyelv lehet konzisztens, miközben ez nem bizonyítható magában a nyelvben, és akkor alkalmas lehet univerzális nyelvként. Carnap azt állítja, hogy ez így van, anélkül hogy bizonyítani tudná ezt abszolút értelemben, Popper pedig nem cáfolta. Carnap tézise tehát egy hipotézis. Egy olyan hipotézis, amely nem bizonyítható, nem cáfolt, de cáfolható. Ez pedig Popper számára megfelelő kell hogy legyen, hiszen az ő metodikai sémájában ez a jellemző szituáció.

Popper érvelésében a hiba ugyanaz, mint Gödel egy érvelésében a hiba, ami ugyanígy a második tételére alapoz, és Carnap ellen irányoz egy másik kérdésben. S. Awodey és A.W. Carus mutat rá erre „How Carnap Could Have Replied to Gödel”²³ című cikkében. Komoly esély van, hogy a Schilpp-kötetben azért nem jelent meg Gödel eme cikke, mert Gödel végül maga is észrevette ezt a hibát.

7. Carnap „nyelv”-fogalmának rekonstrukciója

Úgy tűnik, hogy egy bizonyos tág módon definiált nyelv alkalmas lehet univerzális nyelvnek, a tapasztalatok bővülése, a tudomány fejlődése, a Gödel-tételek ellenére. Ez az univerzális nyelv csak logikai szabályokat tartalmaz a szintaktikájában, a tudományos elméletek megfogalmazhatóak ebben, de nem képezik a nyelv szintaktikai szabályait. Emellett természetesen Carnap tolerancia elvének értelmében más nyelv is alkalmas lehet akár univerzális nyelvnek, akár valamely tudományág valamely nyelvének. Popper állítása így nem igaz, bár pontosításra szorulnak Carnap nézetei is. A következőkben Carnap későbbi nézeteit próbálom a nyelv kérdésében rekonstruálni, és megvizsgálni, hogy mennyiben egyeztethető össze ezekkel a következményekkel. Tehát mit tekintett Carnap egy nyelvnek, és mit tekintett nyelvváltásnak?

²³ S. Awodey, A.W. Carus: „How Carnap Could Have Replied to Gödel”, in S. Awodey, C. Klein szerk.: *Carnap Brought Home*, Open Court, 2004 207. o.

Ebben a kérdésben elhangzott a *Syntax* 180. oldaláról egy idézet, amely azt állítja, hogy ez a kérdés szabadon és pragmatikusan dönthető el. Nincs sok más forrásunk Carnap nézeteiről ebben a témában, csak néhány szórványos megjegyzésből rekonstruálhatjuk gondolatait. Például így ír a *Meaning and Necessity* (Jelentés és szükségszerűség) című könyvében:

„Az absztrakt nyelvi formák elfogadását vagy elutasítását, csakúgy, mint bármely más nyelvi forma elfogadását vagy elutasítását a tudomány bármely ágában, azok eszközként való hatékonysága alapján döntenek végül is el, ami az elért eredmények és a szükséges ráfordítások mennyiségének és komplexitásának aránya.” (Carnap 1988, 221. o.)²⁴

Ez szintén egy bizonyos pluralista felfogás, a tolerancia elvvel harmonikus formában. Másrészt Reisch²⁵, amikor Carnap nyelvi kereteit Kuhn paradigmáihoz hasonlítja, akkor Carnap nézetét úgy rekonstruálja, hogy a nyelvváltás egy a paradigmaváltással azonos szintű esemény, azaz nagyobb elméletváltásoknál nyelvváltás is történik. Ehhez a Schilpp-kötetből idéz.

„...nyelvváltás, és egy köztes állítás hozzáadása vagy igazságának megváltoztatása pusztán... Az első változás egy radikális váltást képez, néha forradalmat, és csak a tudomány fejlődésének bizonyos döntő történelmi pontjain történik meg... Az első típusú változás, precízen megfogalmazva, egy nyelvváltást jelent egy L_n nyelvből egy L_{n+1} nyelvbe.” (Schilpp-kötet, 921. o.).

Irzik²⁶ hasonló eredményre jut. Nos, az viszont, hogy az ún. tudományos forradalmak nyelvváltást jelentenek, ellentmond azzal, hogy van egy univerzális nyelv, amennyiben a jövőben is várhatóak

²⁴ Rudolf Carnap: „Empiricism Semantics and Ontology”, in: *Meaning and Necessity: A study in Semantics and Modal Logic*, The University of Chicago Press, Midway Reprint, second edition, 1988.

²⁵ G. Reisch: „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?”, *Philosophy of Science* 58, 264–277, 1991.

²⁶ Többek közt Gürol Irzik: „Changing conceptions of Rationality from Logical Empiricism to Postpositivism”, in: *Logical Empiricism*, University of Pittsburg Press, 325–348 2003.

ilyen forradalmak, és amennyiben a két „nyelv”-fogalom ugyanaz a fogalom.

Feltehetően az első feltevést Carnap elfogadta volna, így konzisztensen csak úgy egyeztethető össze a „Philosophy and Logical Syntax” idézete a *Syntax* paragrafusaival, ha feltesszük, hogy a két „nyelv”-fogalom nem ugyanaz.

Azt kell feltételeznünk, hogy amikor Carnap a tudomány metodikai, fejlődési, történeti kérdéseit tárgyalta, akkor egy szűkebb „nyelv”-fogalmat használt, amelyet a Schilpp-kötet 880. oldaláról vett idézetben „rögzített nyelv” néven említ. Amikor viszont a tudomány egységéről, a fizikalista nyelvről, az univerzális nyelv lehetőségéről értekezett, akkor egy tágabb „nyelv”-fogalomra gondolt, amit a *Syntax* a 151. oldalon, mint „szintaktikus keretel” említ.

Ez az eljárás a *Syntax* 180. oldalával, ahol a nyelv definíciójának kiterjedését pragmatikus kérdésnek nyilvánítja, nem mond ellent. Csupán az a megtévesztő, hogy Carnap nem jelezte, hogy tudományfejlődési kérdésekben egy szűkebb fogalmat jelöl ugyanazon a „nyelv” néven, mint a tudomány egységének kérdésében.

Ha a két eset „nyelv”-fogalma helyett behelyettesítjük az idézett más kifejezéseket (a továbbiakban ezt használom), akkor viszont harmonikussá válik Carnap nézete: A tudomány fejlődése során bizonyos forradalmi változásokkor az alapvető elméleti állítások megváltoztatásával olyan változások lépnek fel a holizmus miatt, amely már jelentésbeli, és így nyelvi jelenségnek tekinthető, bizonyos értelemben nyelvváltásnak mondható, ugyanakkor a tudomány bármely ága és bármely elmélete kifejthető egy olyan szintaktikus keretben, amelyben az alapvető logikai szabályok azonosak, és a különböző állítások nyelvi funkciója, a nyelv szerkezete azonos. Ez a tudomány egységét képezi.

A „nyelv” különböző terjedelmű fogalmairól csakúgy, mint a „teoretikus és megfigyelési” distinkcióról tüzetesebb vizsgálat után azt mondhatjuk, hogy egy graduális skálát képeznek. Amiképpen nincsenek valójában elméleti és megfigyelési fogalmak, csupán a megfigyeléshez közelebbi fogalmak és távolabbi fogalmak, amelyek egy folytonossági skálát képeznek, úgy a nyelv definíciója is fokozatosan lehet szűkebb és tágabb. A kérdéskörnek megfelelően lehet praktikusán egy distinkciót tenni, vagy rögzíteni a nyelv definíciójának terjedelmét, de abszolút demarkációt itt nem szabad tenni. Szerencsésebb, ha minden

kérdésnél megadjuk, hogy egy nyelvet milyen terjedelemben gondolunk rögzítettnek, avagy nyelv helyett inkább a szintaktikai szabályokról magukról beszélünk.

Van még egy további kérdés, ami ide kapcsolódik. A *Syntax* 151. oldaláról idézett szöveg összeköti a fizikalizmust a *Syntax* II-es szintaktikus keretével. Ez egy utalás arra, hogy a fizikai nyelvet esetleg azonosnak véli a *Syntax* II-es nyelvével. A fizikai nyelvről feltételezhető, hogy tartalmaz P-szabályokat is, hogy az a speciális jellemzője, hogy bizonyos fizikai alapösszefüggések (például tér-idő rendszer) a nyelv szintaktikus részei. Carnap sok munkát fektetett abba, hogy rámutasson, hogy a tudomány egésze erre a fizikai nyelvre redukálható nyelvi értelemben. Ugyanakkor ez a nyelv nyilvánvalóan nem biztos, hogy örök nyelve maradhat a tudománynak, mégpedig akkor, ha az említett P-szabályokat elveti a tudomány. Ha nem, akkor lehetséges, hogy bizonyos P-szabályok is a tudomány egységes nyelvének örök szintaktikai szabályait képezzék, miközben más P-szabályokat a forradalmak „megdöntenek”.

A fizikalizmus egy a jelenlegi tudásunk szerinti kontingens tézis lehet, viszont az univerzális szintaktikus keret tézise lehet egy analitikus igazság. Az univerzális nyelv filozófiájának tehát véleményem szerint a fizikalizmus, és az univerzális szintaktikus keret lehetősége két külön (esetleg átfedő) tézise.

8. Konklúzió

Úgy tűnik, hogy a Gödel nem-teljességi tételek, bár a matematikában jelentős következményekkel járnak, a tapasztalati tudományokban nem okoznak olyan problémát, ami az univerzális nyelv lehetőségét cáfolja. Először is azért nem, mert a Gödel-tétel csak a Carnap által „derivation”-ként elnevezett dedukcióra vonatkozik, a „conclusion”-ra nem.

Ha pedig csak a derivációt vesszük tekintetbe, akkor a metanyelv állításai azért nem, mert a tudomány nyelve a tárgynyelv. A matematikai gödeli eldönthetetlen állítások azért nem, mert nem feltétlenül képezik a szintaxis részét, illetve nem tapasztalati tudományos állítások. A tárgynyelv esetleges szintetikus eldönthetetlen állításai azért nem,

mert nem egyértelmű, hogy van-e ilyen, továbbá, ha van, akkor nem kell, hogy a szintaxis részét képezzék, és végül, mert a tapasztalatok által valamilyen metodika szerint kezelhetőek. Így a Carnap által a II-es nyelvben leírt általános szintaktikus keret logikai része képezheti a tudomány egy univerzális keretét.

Így Popper tárgyalat kritikája véleményem szerint átgondolatlan volt. Mind Carnap, mind Popper esetében azonban megállapítható, hogy hiányzik a véleményük kifejtése, amely hiányt itt pótolni próbáltam. Nem állíthatom, hogy Carnap az itt leírt módon érvelt volna Popper kritikájára, ha bővebben írt volna. A gondolatmenetem a kérdés egy olyan megválaszolása, amelyet igaznak tartok, és tudtommal összeilleszthető Carnap nézeteivel, illetve Carnap nézeteinek rekonstrukciója lehet.

Rámutattam továbbá néhány összefüggésre a „nyelv” kérdésével kapcsolatban. Hogy Carnap feltehetőleg legalább két különféle „nyelv”-fogalmat használt: az univerzális nyelv esetében egy általános szintaktikus keretre gondolhatott, míg bizonyos tudományfejlődési kérdésekben egy szűkebben értelmezett, rögzített nyelvre. Carnap ezen eljárása a nyelvről alkotott tolerancia elvével nem mond ellent, ugyanakkor érdemes lett volna tisztázni.

Megjegyeztem, hogy a nyelv bővebb vagy szűkebb terjedelmű fogalmai egy graduális skálát képeznek, amelynek egy pontján a nyelvet egy bizonyos terjedelemben definiálni praktikus kérdés, a kontextus alapján lehet indokolt, de nem szükség.

Rámutattam, hogy véleményem szerint a fizikalizmus esetében Carnap egy antidualista elképzelést tartott lényegesnek, amely különböző tudományágak nyelveinek fizikai nyelvre való fordíthatóságáról szólt. Ez a fizikai nyelv feltehetően egy rögzített nyelv, és így nem azonos a szintaktikus kerettel, ugyanakkor lehetséges, hogy univerzális marad az elkövetkező esetleges forradalmak során. Arra is rámutattam, hogy az antidualizmus és a szintaktikus keret tézise nem teljesen ugyanaz.

Az egy érdekes kérdés egyébként ezután is, hogy a Popper áltai felvetett kritikára miért ilyen rövid válasz érkezett Carnaptól, miért nem kapott több figyelmet tőlük, vagy másoktól később. Különösen, hogy a Gödel-tételekre sokan hivatkoznak, mint a megismerés korlátait jelző eredményre.

A *Conjectures* fejezete szempontjából továbbá az is egy érdekes kérdés marad, hogy az az univerzális szintaktikus keret, amely meg tud felelni a Gödel-tétel kihívásainak is, mennyiben alkalmas a metafizika vagy áltudomány demarkációjára.

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom a BME GTK Filozófia és Tudománytörténet Tanszéknek, ahol tanulmányaimat végeztem Technika-, mérnök- és tudománytörténet Doktori Iskola keretében. Legfőképpen témavezetőmnek, Fehér Mártának (BME GTK FTT) a tanításért, az éles kritikáért, konzultációért. Néhány nyelvészeti kérdésben köszönöm Kálmán László (a nyelvtudomány kandidátusa, MTA Nyelvtudományi Intézet) segítségét. Továbbá még számos barátomnak, aki elolvasta írásomat és elküldte megjegyzéseit.

Irodalomjegyzék

- [1] S. Awodey, C. Klein szerk.: *Carnap Brought Home*, Open Court, 2004.
- [7] R. Carnap: „Empiricism, Semantics, and Ontology”, in: *Meaning and Necessity*, Midway Reprint, 1988 (első kiadás 1947).
- [2] R. Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam, 1999 (első kiadás 1963).
- [3] R. Carnap: „Psychology in Physical Language”, in A. J. Ayer (ed.) *Logical Positivism*, The Free Press, 1959.
- [4] R. Carnap: *The Unity of Science*, Thoemmes Press, 1995 (első kiadás 1934).
- [5] R. Carnap: *The logical syntax of language*, Open Court, 2002 (első kiadás 1937). [Syntax]

- [6] J. K. Chambers, Peter Trudgill: *Dialectology*, Cambridge [Eng.] ; Cambridge University Press, 1980.
- [7] R. Ciera: *Carnap and the Vienna Circle*, Edition Rodopi, 1994.
- [8] R. Giere, A.W. Richardson szerk. *Origins of Logical Empiricism*, University of Minnesota Press, 1996.
- [9] W. Heeringa: *Measuring Dialect Pronunciation Differences using Levenshtein Distance*, Ph.D. Dissertation, Rijksuniversiteit Groningen, Groningen, 2004. <http://www.let.rug.nl/~heeringa/dialectology/thesis/thesis.pdf>
- [10] P. Heggarty: „Quantifying change over time in phonetics”, in: Colin Renfrew, April McMahon and Larry Trask (eds.): *Time Depth in Historical Linguistics*, Volume 2: 531–562. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research 2000.
- [11] Gürol Irzik: „Changing conceptions of Rationality from Logical Empiricism to Postpositivism”, in: *Logical Empiricism*, University of Pittsburg Press, 325–348, 2003.
- [12] Karl Popper: *Conjectures and refutations*, Routledge, 2002 (első kiadás Routledge, 1963). [Conjectures]
- [13] Joëlle Proust: *Questions of Form, Logic and the Analytic Proposition from Kant to Carnap*, University of Minnesota Press, 1986.
- [14] Nyíri Kristóf: „From Texts to Pictures: The New Unity of Science”, in Kristóf Nyíri, ed.: *Mobile Learning: Essays on Philosophy, Psychology and Education*, Vienna: Passagen Verlag, 2003, 45–67. o.
- [15] Panu Raatikainen: *On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems*, forthcoming in the *Revue Internationale de Philosophie*. <http://www.helsinki.fi/collegium/eng/Raatikainen/godelfinal.pdf>
- [16] Greg Restall: „Carnap's Tolerance, Language Change and Logical Pluralism”, *Journal of Philosophy* 99 (2002), 426–443, <http://www.consequently.org/papers/carnap.pdf>
- [17] George Reisch: „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?”, *Philosophy of Science* 58, 264–277 o. 1991.
- [18] George Reisch: „Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopaedia of Unified Science”, *British Journal for History of Science* 27, 153–175 o. 1994.
- [19] George Reisch: „Pluralism, Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience”, *Philosophy of Science* 65, 333–348 o. 1998.

- [20] P. A. Schilpp (Ed.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, 1991 (első kiadás 1963). [Schilpp-kötet]
- [21] Simonyi András: „A Hilbert-Program és Gödel Nem-Teljességi Tételei”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6.
- [22] K. Svozil: „Undecidability everywhere?”, in *Boundaries and Barriers. On the Limits to Scientific Knowledge*, ed. by J. L. Casti and A. Karlquist (Addison-Wesley, Reading, MA, 1996), 215–237. o.
<http://tph.tuwien.ac.at/~svozil/publ/casti.htm>

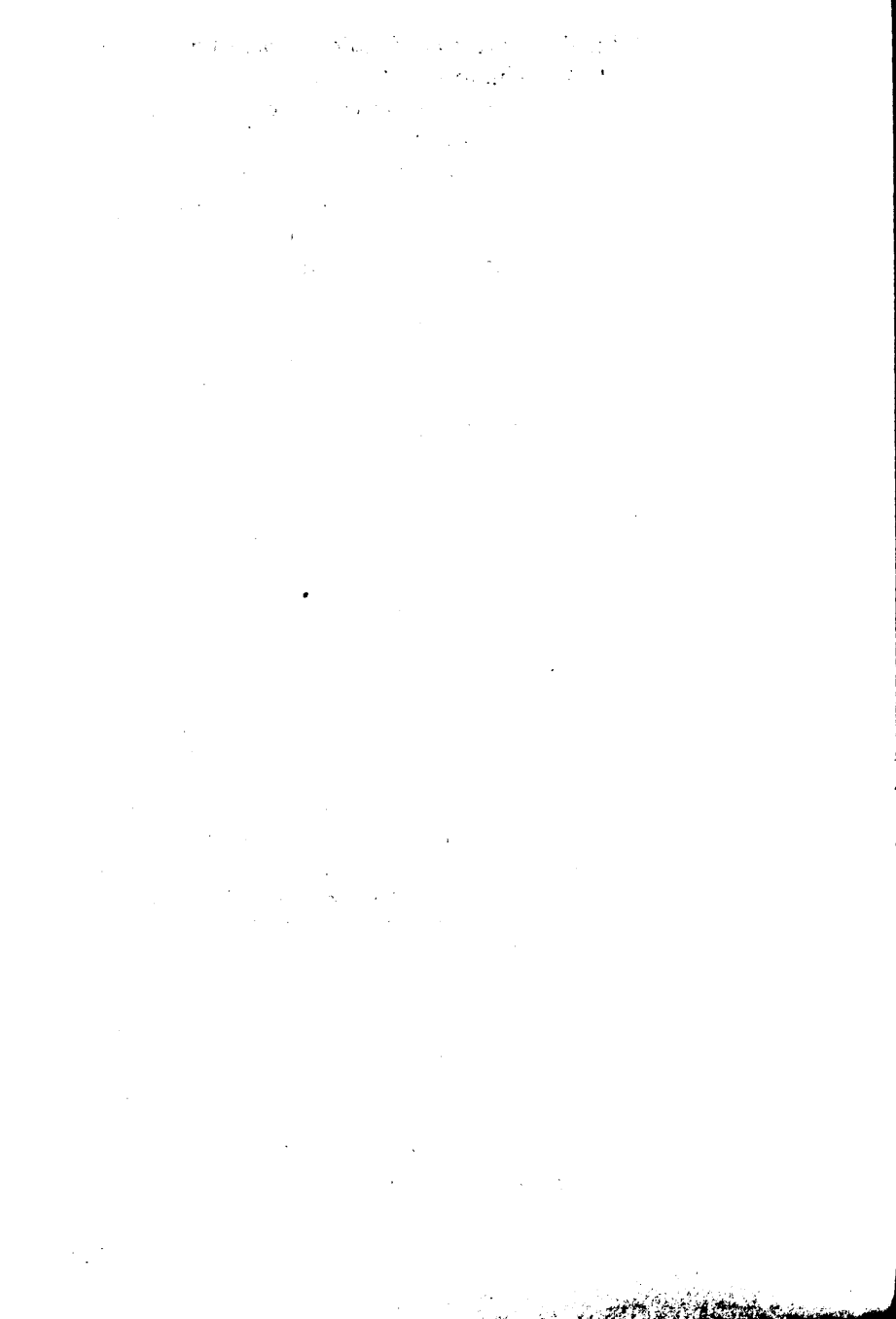
SUMMARY

Carnap, Popper, Gödel: Can Unity be Refuted by Incompleteness?

In this paper all the „acting” philosophers play their classical role: Gödel is present with his incompleteness theorems. Carnap is present with the positivist view of unity of science, and specifically with the thesis about a universal language. Finally, Popper tries to refute Carnap’s thesis with the help of Gödel’s. Unfortunately this debate did not take place in real, only one claim and response was made in Schilpp’s volume. I attempt

to clarify this question in the present paper.

The main focus is on Carnap’s view. I will show that it is possible to hold a thesis about a possible universal language if this is meant in a weaker sense: as a syntactical framework. The concept of „language” in Carnap’s view is also examined, and I come to the conclusion that it was used both in a wider and both in a narrower meaning. I also try to clarify this conceptual issue.



SZUBSZTANCIA VAGY LEIBNIZ-ELV: RUSSELL A DOLGOK EGYEDISÉGÉRŐL

BODA MIHÁLY

Mindennapi hiteink közé tartozik, hogy a világot egyedi, egyszerre egy helyen levő dolgok és általános, egyszerre több helyen levő tulajdonságok összességének tekintjük. Amíg az előadóterem, a tollam és a macskám nem ismételhető dolgok, addig az előadóterem alakja és mérete, a tollam színe és a macskám fajtája ismételhető tulajdonságok. Az egyedi, nem ismételhető dolog fogalmát némely filozófus hagyományosan a dolog tulajdonságainak fogalmával határozza meg. Ezek a filozófusok a *nyaláb elméletet* képviselik. A nyalábelmélet szerint az egyedi dolgok magyarázatában elegendő a dolgok tulajdonságaira hivatkozni, azaz az egyedi dolog semmi más, mint tulajdonságainak összessége vagy nyalábja. A nyalábelméletből következik a Leibniz-elv: két dolog akkor különbözik, ha legalább egy tulajdonságuk különbözik. Attól függően azonban, hogy a releváns tulajdonságok körét hogyan határozzuk meg, a Leibniz-elv vagy alátámasztja, vagy sebezhetővé teszi az egyedi dolgok nyalábelméletét.

F. H. Bradley szerint ha vannak egyedi dolgok, akkor azok redukálhatóak általános tulajdonságaik nyalábjaira. Bradley azonban úgy véli, hogy a tulajdonságok egy dologgá való összekapcsolása lehetetlen, így arra az abszurdnak tűnő következtetésre jut, hogy nincsenek egyedi dolgok. A mindennapi hiteinket ért kihívásra különböző válaszok adhatóak. Ezek egyike B. Russell elmélete. Russell szerint az egyedi dolgok léte igazolható a nyalábelmélet keretein belül úgy, hogy az érzéki tér (például a vizuális tér) speciális tulajdonságaira hivatkozunk. Tanulmányomban Russell válaszát mutatom be. További célom, hogy az egyedi dolgokról folyó vitát ne a klasszikus szubsztancia

elméletek terminológiájában, azaz ne a szubsztrátum és az általános tulajdonság fogalmainak segítségével elemezzem, hanem a Leibniz-elv terminológiájában, azaz a tisztán kvalitatív és a nem tisztán kvalitatív tulajdonságok fogalmainak segítségével.

Az I. fejezetben felvázolom Bradley elképzelését az „egyedi” dolgokról, és a Bradley-regresszusnak nevezett érvet az egyedi dolgok lehetetlenségéről. A II. fejezetben megvizsgálom az egyedi dolgok egy másik hagyományos elméletét, a szubsztrátum elméletét. A III. fejezetben bemutatom az egyedi dolgok elemzésének egy alternatív módszerét, a Leibniz-elvet, majd a IV. fejezetben a Leibniz-elv segítségével felvázolom Russell módosított nyalábelméletét.

I. Az egyedi dolgok nyalábelmélete

Amikor a bennünket körülvevő dolgokról beszélünk, akkor egyedi dolgokról beszélünk. Ilyenek például a számítógép, amin írok, az asztalon fekvő macska és az előadóterem, ahol beszélek. A bennünket körülvevő dolgok számos tulajdonsággal rendelkeznek. A macska például az asztalon van, fekszik, fekete, ötéves stb.. Az egyedi dolgok nyalábelmélete szerint a macska tulajdonságainak összességével, azaz a {macska, asztalon van, fekszik, fekete, ötéves} halmazzal azonos. Hívjuk a macskát Simonnak. Mivel egy halmazt az elemei határoznak meg, ezért Simont az különbözteti meg minden más dologtól, például az utcán fekvő ikertestvérétől — Kajafástól, hogy Kajafás nem az asztalon, hanem az utcán fekszik. Így Kajafás nem a {macska, asztalon van, fekszik, fekete, ötéves} halmazzal azonos, hanem a {macska, utcán van, fekszik, fekete, ötéves} halmazzal. Simon és Kajafás különböző egyedi dolgok, mert mindkettőnek van olyan tulajdonsága, amivel a másik nem rendelkezik. A nyalábelméletet egy kicsit pontosabban is megfogalmazhatjuk. A nyalábelmélet a következőket állítja:

1. az egyedi dolgok azonosak alkotórészeik összességével,
2. az alkotórészek tulajdonságok,
3. az alkotórészek általánosak.

Felmerül azonban a kérdés, hogy miért alkotnak egyedi dologt a különböző tulajdonságok, azaz miként lehet egyedi dolog a tulajdon-

ságok egy halmaza. Mi az, ami *egyediesíti* az általános tulajdonságokat? Nyilvánvaló, hogy szükség van a dolgot alkotó tulajdonságok egyediesítésére: mivel egy halmazt elemeivel adhatunk meg, és a nyalábelmélet szerint egy dolog azonos a tulajdonságait tartalmazó halmazzal, ezért egyediesítés hiányában bármely két vagy több tulajdonság egyedi dolgot alkotna. Így léteznie kellene lila aligátoroknak, vagy négyszögletes köröknek.¹ Ezek az entitások azonban nem egyedi dolgok, hanem (általános) fogalmi konstrukciók. Kézenfekvőnek tűnik az egyediesítés problémáját azzal megoldani, hogy a tulajdonságok között (*egyedi*) *nyalábolási relációt* tételezzünk fel, amely egyediesíti a tulajdonságokat. Ilyen reláció lehet például az „együttes előfordulás” relációja.

A nyalábelmélet problémáit – a nyalábolási reláció feltételezésével – azonban nem oldottuk meg. Tegyük fel, hogy két tulajdonság, és a közöttük fennálló nyalábolási reláció alkot egy dolgot. A dolog három alkotórésze közül a nyalábolási reláció feladata az, hogy a két tulajdonságot összekapcsolja. Igen ám, de ahhoz, hogy a nyalábolási reláció összeköthesse a két tulajdonságot, szükséges az, hogy a reláció kapcsolatban legyen a tulajdonságokkal külön-külön. Fel kell tehát tételeznünk a nyalábolási reláció és az egyik, illetve a másik tulajdonság között is egy újabb – másodrendű – nyalábolási relációt. Ahhoz azonban, hogy a másodrendű reláció összeköthesse az elsőrendű relációt és az egyik, illetve a másik tulajdonságot, szükséges feltételeznünk egy újabb – harmadrendű – nyalábolási relációt. És így tovább a végtelenségig. A relációk végtelen regresszusára építő érvet Bradley-regresszusnak nevezzük.² Mi következik a regresszusból? Az, hogy *szigorú értelemben* nem léteznek egyedi dolgok, csak általános tulajdonságok, amelyek az egyedi dolgokat alkotják? Ha a nyalábelmélet helyes elmélete lenne az egyedi dolgoknak, akkor mondhatnánk azt, hogy bár az egyedi dolgok nem bírnak alapvető létezéssel, mivel redukálhatóak

¹ További problémát jelent a tulajdonságok és a halmaz ontológiai státusa. Mivel a tulajdonságok és a halmaz is absztrakt entitások, azaz mindkettő az időn kívül létezik, ezért a fentiek alapján azt kellene mondanunk, hogy az egyedi dolgok örökké léteznek. Ez implauzibilisnek tűnik.

² Bradley (1920, 25–34 o.).

tulajdonságaik összességére, mindazonáltal valamilyen értelemben léteznek. A helyzet azonban ennél súlyosabb. A Bradley-regresszus következménye éppen az, hogy *egyáltalán* nem léteznek egyedi dolgok. Miért? Ha elfogadjuk, hogy az egyedi dolgok tulajdonságokból, illetve a tulajdonságokat összekötő relációból állnak, akkor azt kell feltételeznünk, hogy az egyedi dolgok metafizikai szempontból végtelenül bonyolult szerkezettel rendelkeznek. Végtelenül bonyolult egyedi dolgok feltételezése pedig *elvileg* teszi lehetetlenné az egyedi dolgok megismerését. Bármilyen megismeréstől függetlenül viszont nem tűnik plauzibilisnek az egyedi dolgok kategóriájának feltételezése. A nyalábelmélet azzal, hogy nem képes megmagyarázni az egyediesítés problémáját, olyan abszurd, mindennapi hiteinknek ellentmondó következtetésekhez vezet, amelyet nem fogadhatunk el.

II. Egy javaslat a regresszus megállítására: a szubsztrátum elmélet

A regresszus megállításának és a dolgok egyedisége meghatározásának egyik lehetséges módja, ha – szemben a nyalábelmélettel – azt állítjuk, hogy az egyedi dolgok kétféle alkotórészből állnak: általános tulajdonságokból és a tulajdonságokat hordozó, de tulajdonságokkal nem rendelkező puszta szubsztrátumból.³ Ez a javaslat feltételezi, hogy pusztán az általános alkotórészek fogalmára hivatkozva nem lehet számot adni az egyedi dolgokról, ezért szükség van olyan entitás – a szubsztrátum – feltételezésére, amely azáltal, hogy *hordozza*, egyediesíti is az általános tulajdonságokat. Így az egyes tulajdonságokat nem kell nyalábolnunk, mivel azok a szubsztrátumon keresztül kapcsolódnak össze. Ezt az elméletet szubsztrátum elméletnek nevezzük. A szubsztrátum elmélet egy kicsit pontosabban a következőket állítja: 1. az egyedi dolgok azonosak alkotórészeik összességével, 2. az alkotórészek tulajdonságok és a tulajdonságokat egyediesítő (azokat hordozó) szubsztrátum,

³ Ezt az álláspontot képviseli Arisztotelész (Metafizika Z), Locke (2003, II. XXIII.), Bergmann (1960), Allaire (1998), Martin (1980).

3. a tulajdonságok általánosak. Segít-e a szubsztrátum elmélet a regresszus elkerülésében? Úgy gondolom, hogy igen.

A nyaláb elmélet esetében a regresszus akkor lépett fel, amikor a dolog tulajdonságait az egyediesítés érdekében megpróbáltuk összekapcsolni. Ha a szubsztrátum elméletet fenyegetné a regresszus, akkor annak a szubsztrátum és az egyes tulajdonságok összekapcsolásánál kellene megjelennie. Igen ám, de a szubsztrátum azáltal egyediesíti a tulajdonságokat, hogy hordozási relációban áll velük. A hordozási reláció azonban redukálható relátumaira, azaz a hordozási reláció *internális reláció*. Ha a szubsztrátum hordoz egy tulajdonságot, akkor a szubsztrátum és a tulajdonság összekapcsolása nem igényli egy olyan harmadik dolog – a reláció – reális létét (hacsak nem tekintjük az univerzálékat reálisan létező entitásoknak), amelynek a viszonya mind a szubsztrátumhoz, mind a tulajdonsághoz magyarázatra szorulna. Miért? Azért, mert a hordozási reláció fennállása a szubsztrátum és a tulajdonság természetéből következik: a szubsztrátum az, ami tulajdonságokat hordoz, és a tulajdonság az, amit a szubsztrátum hordoz. A szubsztrátum ugyanúgy nem létezhet valamilyen tulajdonság nélkül, mint ahogy egy tulajdonság sem létezhet szubsztrátum nélkül. A szubsztrátum és bármilyen tulajdonság között ugyanúgy internális reláció áll fenn, mint két ember magassága között. Az egyik ember azért magasabb, alacsonyabb vagy azonos magasságú, mint a másik ember, mert mindketten meghatározott centiméter magasak. A hordozási reláció így nem indítja el a regresszust. Úgy tűnik, hogy a szubsztrátum elmélet képes a nyalábelmélet problémáin túllépve számot adni az egyedi dolgokról.

A szubsztrátum elméletnek azonban megvannak a saját problémái. Az elmélet az egyedi dolgok magyarázatában egyediesítő entitásra hivatkozik, így az egyedi dolog fogalmát egy másik, feltételezett egyedi entitás fogalmával igyekszik megvilágítani. Ez a feltételezés logikai körbeforgást eredményez. A körbeforgás azonban nem feltétlenül teszi hibássá az elméletet: a szubsztrátum elmélet még tartható lenne a körbeforgás felvállalásával, bár nem lenne túl revelatív. Van azonban egy komolyabb gond is: maga a szubsztrátum fogalma ellentmondásos. Miért?

A pusztla szubsztrátum definíció szerint maga nem rendelkezik tulajdonságokkal, hanem csak hordozza a tulajdonságokat. Igen ám, de

ha valami tulajdonságokat hordoz, az valamilyen értelemben rendelkezik is ezekkel a tulajdonságokkal. A szubsztrátum definíciója tehát azt állítja, hogy a szubsztrátum egyszerre rendelkezik, és nem rendelkezik tulajdonságokkal. Ez nyilvánvaló ellentmondás. Ha meg akarjuk menteni a szubsztrátum fogalmát, akkor mondhatjuk azt, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket a szubsztrátum hordoz, a dolognak a tulajdonságai (azaz a dologról predikálhatjuk azokat igaz vagy hamis módon), és nem a szubsztrátumé, amely csak összekapcsolja őket. A szubsztrátum szemszögéből merőben lényegtelen, hogy milyen tulajdonságokat kapcsol össze. Ez azt jelenti, hogy bár a szubsztrátumnak vannak tulajdonságai, ezekkel kontingens módon rendelkezik. Másként: a szubsztrátumnak csak akcidentiális tulajdonságai vannak, lényegiek nincsenek.

Lehetséges olyan dolog, amelynek nincsenek lényegi tulajdonságai? Nem. Egyrészt, ha valami létezik, akkor a modális tulajdonságai lényegi tulajdonságok. Ha például egy dolog F és G tulajdonságú, akkor a szubsztrátum akcidentiálisan rendelkezik az F és G tulajdonsággal. Az a tulajdonság azonban, hogy „akcidentiális tulajdonságokkal rendelkezni” *lényegi* tulajdonsága a szubsztrátumnak, hiszen a szubsztrátum-teoretikusok szerint a szubsztrátum *csak* akcidentiális tulajdonságokkal rendelkezik. Másrészt, ha valami létezik, akkor lényegi módon rendelkezik olyan tulajdonságokkal, mint „ F vagy nem- F ” tulajdonsága, vagy az „önazonosnak lenni” tulajdonsága. Azaz a szubsztrátum lényegi módon bír például azzal a tulajdonsággal, hogy „hordozni a piros tulajdonságot vagy nem hordozni a piros tulajdonságot”. Harmadrészt a szubsztrátum lényegileg rendelkezik olyan tulajdonságokkal, mint „tulajdonságok hordozójának lenni”, hiszen ennek a tulajdonságnak a segítségével definiáljuk. Negyedrészt a szubsztrátum lényegi módon rendelkezik olyan tulajdonságokkal mint a „numerikusan különbözni a hetes számtól”, vagy a „szubsztrátumnak lenni vagy emberi lénynek lenni”.

A szubsztrátum-teoretikus akkor sem jár jobban, ha úgy próbálja aláásni az ellene felhozott érveket, hogy lényegi tulajdonságokat tulajdonít a szubsztrátumnak. Ugyanis minden lényegi tulajdonsággal rendelkező dolog egyedi dolog és a szubsztrátum elmélet szerint minden egyedi dolgot tulajdonságok és szubsztrátum alkotnak. Ezért, ha a szubsztrátumnak is lennének lényegi tulajdonságai, akkor a

szubsztrátum esetében is fel kellene tételeznünk a tulajdonságok mellett egy második szubsztrátumot. A második szubsztrátum esetében újra felmerül a kérdés, hogy rendelkezik-e lényegi tulajdonságokkal... Így a szubsztrátum-teoretikusnak a Bradley-regresszuséhoz nagyon hasonló következményekkel kell szembenéznie.⁴

Úgy gondolom, hogy a szubsztrátum fogalmának ellentmondásosságából vett ellenvetés a szubsztrátum elmélet ellenében legalább annyira döntő, mint a Bradley-regresszus a nyalábelmélet ellenében. Úgy tűnik, hogy az egyedi dolgokat sem a nyalábelmélet, sem a szubsztrátum elmélet segítségével nem menthetjük meg.

A fenti javaslatoktól eltérő elmélettel állt elő Bertrand Russell.⁵ Russell szerint az általános tulajdonságokat az érzéki térben (például a vizuális térben) elfoglalt speciális helyzetük kapcsolja össze egyedi dologgá. Mindazonáltal Russellnak a kortárs szakirodalomban számos különböző elméletet szokás tulajdonítani. H. Hochberg⁶, M. Loux⁷ és Casullo⁸ szerint Russell (1911 és 1959) a szubsztrátum elméletet képviselte, J. Bacon⁹ szerint a trópikus elméletet (1911), D. M. Armstrong¹⁰, H. Hochberg¹¹, G. Bergmann¹² és M. Loux¹³ szerint a nyalábelméletet (1940). Végül J. Grupp¹⁴ szerint Russell (1911) a tulajdonságokat összekapcsoló relációkat tekintette az egyedi dolgok egyediségét biztosító entitásnak. Azt is figyelembe véve, hogy Russell egymást

⁴ További problémát jelent a szubsztrátum elmélet számára az, hogy az egyediesítést csak a szubsztrátumra hivatkozva tartja lehetségesnek. Ebben az esetben ugyanis lehetséges lenne az, hogy két különböző és egymást kizáró tulajdonságokkal rendelkező dolognak közös szubsztrátuma legyen (Denkel 1980).

⁵ Russell (1911), (1940), (1946), (1947), (1959).

⁶ Hochberg (1969, 192 o.).

⁷ Loux (1998, 98 o.).

⁸ Casullo (1984, 527 o.).

⁹ Bacon (2002).

¹⁰ Armstrong (1978, 89 o.).

¹¹ Hochberg (1971, 65 o.).

¹² Bergmann (1971, 15 o.).

¹³ Loux (1998, 99 o.).

¹⁴ Grupp (2004).

követő műveiben nem mindig tartott ki eredeti elképzelése mellett, úgy gondolom, hogy Russell hivatkozott írásaiból kiolvasható az egyedi dolgok egy egységes elmélete. A russelli elméletet világosabban megfogalmazhatjuk, ha rekonstruálása során nem a hagyományos szubsztancia elméletek terminológiájára támaszkodunk, hanem a Leibniz-elv terminológiájára.

III. Szubsztancia elmélet és Leibniz-elv

A fent tárgyalt nyalábelmélet és szubsztrátum elmélet sikertelennek bizonyult az egyedi dolgok magyarázatában. A hagyományos szubsztancia elméletek alternatíváját képező megközelítést ajánlott M. Loux.¹⁵ Az alternatív megközelítés lényege, hogy az egyedi dolgokat a Leibniz-elv, illetve a tisztán és a nem tisztán kvalitatív tulajdonságok fogalmainak segítségével jellemezzük.

A hagyományos szubsztancia elméletek közötti alapvető különbség arra a kérdésre adott válaszukban van, hogy milyen ontológiai típusú alkotóelemek alkotják az egyedi dolgokat. A szubsztrátum elmélet szerint az egyedi dolgok két típusú alkotóelemmel rendelkeznek: általános tulajdonságokkal és szubsztrátummal. A nyalábelmélet szerint az egyedi dolgok alkotóelemei csak egy típusba sorolhatók: mindegyikük általános tulajdonság. A Leibniz-elv alkalmazója szintén kizárólag tulajdonságokra támaszkodik a dolgok egyediségének magyarázatában, de a nyalábelmélettől eltérően különbséget tesz *tisztán kvalitatív* és *nem tisztán kvalitatív* tulajdonságok között. A tisztán kvalitatív tulajdonságok univerzálék, illetve az univerzálék közötti relációk. A nem tisztán kvalitatív tulajdonságok kizárólag relációk. Azokat a relációkat szokás nem tisztán kvalitatív relációnak tekinteni, amelyeknek az egyik relátuma egyedi dolog. Nem tisztán kvalitatív tulajdonság például az „egy méterre lenni az Astoria Hoteltől”, vagy az „a apjának lenni”

¹⁵ Loux (1978, 131–134 o.).

tulajdonság.¹⁶ Úgy gondolom azonban, hogy amennyiben a relációk felosztása tisztán kvalitatív és nem tisztán kvalitatív relációkra kimerítő, akkor célszerűbb a nem tisztán kvalitatív relációkat azzal a tulajdonságukkal definiálni hogy *egyediesítik egy dolog általános tulajdonságait*, és nem azzal, hogy egyik relátumuk egyedi dolog. Ellenkező esetben, azaz ha megtartjuk a hagyományos definíciót, akkor azok az egyedi relációk, melyek általános tulajdonságokat egyediesítenek azáltal, hogy összekapcsolják őket, nem lennének besorolhatók sem a tisztán kvalitatív, sem a nem tisztán kvalitatív relációk közé. Így nem tisztán kvalitatív relációnak kell tekintenünk nemcsak azokat a relációkat, amelyeknek egyik relátuma egyedi dolog, hanem az *egyedi relációkat* is.

Ha a Leibniz-elv kapcsán a *tisztán és a nem tisztán kvalitatív* tulajdonságokra egyaránt hivatkozunk (a Leibniz-elv gyenge változata), akkor valamilyen egyedi dologra kell hivatkoznunk az egyedi dolog fogalmának meghatározásában. Azaz a gyenge változat logikailag körbeforog. Ha viszont az inkább kíváncsi verziót választjuk, és csak a *tisztán kvalitatív* tulajdonságokra hivatkozunk (a Leibniz-elv erős változata), akkor az általánosan elfogadott vélekedés szerint a modális tulajdonságok miatt a Leibniz-elv nem lesz segítségünkre az egyedi dolgok fogalmának meghatározásában. Miért? A Leibniz-elv erős változata azt állítja, hogy nem lehetséges két kvalitatíve megkülönböztethetetlen dolog numerikus különbsége. Igen ám, de minden bizonnyal lehetséges olyan világ, ahol semmi más nincs, mint egy meghatározott kvalitatív tulajdonságokkal rendelkező gömb két kilométer távolságra egy teljesen hasonló tulajdonságokkal rendelkező gömbtől. Plauzibilisnek tűnik feltételezni, hogy ebben a világban két numerikusan különböző, de teljességgel megkülönböztethetetlen dolog létezik, ami ellentmond a Leibniz-elv erős változatának.¹⁷ Az utóbbi

¹⁶ Megjegyzendő, hogy a nem tisztán kvalitatív tulajdonságokra az „azonosnak lenni *a*-val” tulajdonságot, vagyis az önazonosság tulajdonságát szokás felhozni példának. A kérdésben azonban nincs egyetértés: Armstrong (1978, 92–93. o.) szerint az önazonosság nem is tulajdonság, mivel *nem* ismételhető entitás; Rodriguez-Pereyra szerint viszont a nem tisztán kvalitatív tulajdonságokon belül meg kell különböztetni azokat a tulajdonságokat, amelyek trivializálják a Leibniz-elvet, azoktól a tulajdonságoktól, amelyek nem.

¹⁷ Black (1990).

probléma abból az elköteleződésből fakad, hogy a Leibniz-elv képviselője *szükségszerűen igaznak* tekinti a Leibniz-elvet.

A következő fejezetben bemutatom, hogy Russell miként talált megoldást az egyedi dolgok problémájára úgy, hogy elkerülte a modális ellenvetést éppúgy, mint a logikai körbeforgást.

IV. Russell a dolgok egyediségéről

Tömören fogalmazva: Russell azzal ad magyarázatot a dolgok egyediségére, hogy *kontingensen* teszi igazzá a *gyenge* Leibniz-elvet. A következőképpen jellemzi az egyedi dolgokat:

Ami engem illet, én úgy gondolom, hogy egy dolog semmi más mint minőségek egy nyalábja, és ezért két különböző dolog nem lehet teljesen hasonló. Ez azért van így, mert én a bizonyos minőségek segítségével meghatározott térbeli pozíciót a megszokottól eltérően értelmezem. Ha egyszerre két dolgot látok, nem lehet mindkettő a látóterem középpontjában. Ha az egyik dolog a látóterem középpontjában van, akkor a másik tőle jobbra vagy balra, illetve alatta vagy felette helyezkedik el (1946, 147 o.).¹⁸

Mit állít itt Russell? Egyrészt azt, hogy az egyedi dolgok egyedisége a *tér pozícióira*, a középpontra és a középponthoz képest jobbra-balra, illetve fent-lent tulajdonságokra hivatkozva határozható meg; másrészt azt, hogy az a tér, amelynek a pontjaira hivatkoznunk kell, nem a fizikai tér, hanem az *érzetek tere*. A russelli álláspont megértése érdekében a következő két kérdést kell megválaszolnunk. Egyrészt azt, hogy mennyiben tér el Russell megoldása Aquinói Tamás álláspontjától, aki a fizikai tér helyeire hivatkozott a dolgok egyediségének magyarázatában. Másrészt: releváns különbséget jelent-e, ha az egyedi dolgok kapcsán nem a fizikai térre, hanem az érzéki térre hivatkozunk?

¹⁸ Hasonló részek találhatóak még: Russell (1911, 137—139. o.) (1940, 97—100. o.) (1947, 244. o.) (1959, 222—223. o.).

Másrészt azt, hogy mit is kell pontosan értenünk azon, hogy az érzéki tér pozíciói egyediesítik a dolgok általános tulajdonságait. Úgy gondolom, hogy az első kérdésre igennel kell válaszolnunk. Lássuk miért!

A fizikai tér természete, csakúgy mint az érzéki tér természete egyértelműen meghatározza pozícióik természetét. A fizikai tér egyedi entitás, amelynek a pozíciók, mint térbeli helyek a részei. Nem lehetséges azonban, hogy a része reláció egyedi dolgot kössön össze nem egyedi dologgal. Így a fizikai tér részei a fizikai tér pozíciói *egyedi dolgok*. Ezen túl a tér részeit a fizikai tér abszolutista felfogása redukálhatatlan egyedi dolgoknak tekinti, amelyek egyediesítik azokat az általános tulajdonságokat, amelyek pozícionálva vannak a térben. A fizikai teret az abszolutista álláspont szerint úgy kell elgondolnunk, mint egy nagy edényt, amelynek a belsejében a tér-koordináták akkor is adottak, ha nincsen benne egyetlen dolog sem. A fizikai tér relativista felfogása szerint térbeli pozíciók olyan egyedi dolgok, amelyek redukálhatók a térben helyet kitöltő legalább két egyedi dolog viszonyára.

Mi a helyzet az érzéki tér pozícióival? Az érzéki tér pozícióinak természete különbözik a fizikai tér pozícióinak egyedi természetétől. Az érzéki tér pozíciói ugyanis mindig *többek* érzéki terének a pozíciói. Így az én érzéki terem egy pozíciója, például a középpontja, numerikusan azonos mindenki más érzéki terének középpontjával, hiszen érzéki térbeli pozíciói nemcsak nekem lehetnek, hanem mindenki másnak is (kivéve a bizonyos érzékben hiányt szenvedőket). Az érzéki tér egy pozíciója tehát, egy bizonyos értelemben, nem egyedi dolog, hanem egy *általános tulajdonság*. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy amíg a térbeli pozíciók a fizikai térben a tér részei, azaz *egyedi dolgok*, addig az érzéki térbeli pozíciók, lévén egyszerre többszörösen is jelen lehetnek, bizonyos értelemben az érzéki tér általános tulajdonságai.

Ezen a ponton ellenem lehetne vetni, hogy ha csak egyetlen érzéki tér létezne, mint azt a szolipszizmus feltételezi, akkor az érzéki tér pozíciói ugyanúgy egyedi dolgok lennének, mint a fizikai tér pozíciói. Nem egészen. Ahhoz, hogy az érzéki tér pozíciói egyedi dolgok legyenek, az érzéki térnek vagy abszolút, vagy relatív természettel kellene rendelkeznie. Ha az érzéki teret abszolút természetűnek tételezzük fel, akkor az érzéki térnek *minden dologtól függetlenül* is rendelkeznie kellene a térbeli pozíciókkal. A puszta érzéki térben

azonban nincsenek pozíciók, azaz minden dologtól függetlenül nem tudjuk meghatározni az érzéki tér pozícióit. Ha az érzéki teret relatív természetűnek tételezzük fel, akkor az érzéki tér csak *kettő vagy több dolog* jelenléte esetén rendelkezne pozíciókkal. Kettő vagy több dolog azonban kétszeresen is meghatározza a térbeli pozíciókat: egyrészt a tér középpontjához képest, másrészt egymáshoz képest. Röviden azt mondhatjuk, hogy minden dologtól függetlenül az érzéki tér pozíciói aluldetermináltak lesznek, kettő vagy több dolog esetén pedig túldetermináltak. Nézzünk egy példát! Tegyük fel, hogy a látómezőt teljesen kitöltő, homogén „felületet” nézünk, például reggeli ködöt. Ha a látómezőben semmilyen tárgy nem jelenik meg, akkor egyáltalán nincsen benne középpont, és nincsenek benne pozíciók. Ha egynél több dolog jelenik meg benne, akkor a dolgoknak egymáshoz képest ugyanúgy meghatározott helyük lesz, mint a tér középpontjához képest. A látómezőnk azonban már abban az esetben is rendelkezik a középpontisággal és a többi tulajdonsággal, ha legalább egy dolog, mondjuk egy lassan előtűnő hajó körvonala jelenik meg a ködben. Így a középpontiság és a többi tulajdonság már *egyetlen dolog* jelenléte esetén is jellemzi a látómezőt. Következésképpen, az érzéki tér sem nem abszolút, sem nem relatív természetű,¹⁹ tehát az érzéki tér pozíciói nem egyedi dolgok, hanem általános tulajdonságok.

Most térjünk át a fenti második kérdésre: mit is kell pontosan értenünk azon, hogy az érzéki tér pozíciói egydiesítik a dolgok általános tulajdonságait. Egyrészt a fenti következtetésünk értelmében az érzéki tér pozíciói a tér általános tulajdonságai. Az érzéki tér egy általános tulajdonságát, például középpontját egy, az érzéki térben megjelenő dolog egydiesíti pusztán azért, hogy a dolog jelen van az érzéki térben. Ha egy hajó jelenik meg egy homogén érzéki térben, akkor a hajó, pusztán azért, hogy megjelent az érzéki térben, egydiesíti az

¹⁹ Megjegyzendő, hogy Russell (1959, 222–223. o.) saját bevallása szerint korábban úgy gondolta, hogy az érzéki tér relatív természetű (Russell 1911), majd később megváltoztatta álláspontját, és az érzéki teret abszolútnak fogadta el (Russell 1940). Úgy gondolom, hogy az egyedi dolgokra vonatkozó elméletét figyelembe véve, egyik esetben sem volt igaza. Mindazonáltal mindkét russelli elképzelés tetten érhető a kortárs elméletek között. Martin (1980) az érzéki tér abszolútságából, Casullo (1988) pedig az érzéki tér relativitásából indul ki.

érzéki tér pozícióit. Az *érzéki tér egy pozíciója tehát nem tisztán kvalitatív relációban* áll a benne jelen levő dologgal. Másrészt úgy tűnik, hogy ha egy dologhoz tartozó általános tulajdonságok megjelennek az érzéki térben, akkor pusztán a megjelenés által az érzéki tér pozíciói egyediesítik az általános tulajdonságokat. Ha például az előttem álló képernyőre pillantok, akkor egyben a „képernyőnek lenni”, „fehérnek lenni” stb. általános tulajdonságok eseteire is pillantok. *A megjelenő dolog tehát nem tisztán kvalitatív relációban* áll az érzéki tér pozíciójával.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a térbeli pozíciók szükségesek ahhoz, hogy egy dolog tulajdonságainak halmaza egyedi dolgot alkosson, azaz szükséges a dolog tulajdonságainak egyediesítéséhez. Ugyanakkor az érzéki tér csak akkor rendelkezik pozíciókkal, ha legalább egy dolog pozícionált az érzéki térben, azaz a megjelenő dolog szükséges az érzéki tér pozícióinak egyediesítéséhez. Másként fogalmazva: az érzéki tér pozíciói egyediesítik a benne jelen lévő dolog tulajdonságait, amely dolog azonban egyediesíti az érzéki tér pozícióit. Pontosan akkor rendelkezik az érzéki tér pozíciókkal, amikor egy dolog tulajdonságait egyediesíti, és pontosan akkor beszélhetünk egy tulajdonsághalmaz egyediségéről, ha a tulajdonsághalmaz az érzéki térben pozíciókat határoz meg. Így nemcsak az igaz, hogy az érzéki tér pozícióinak éppúgy van nem tisztán kvalitatív tulajdonsága, mint az egyediesítendő dolognak, hanem az is, hogy *ez a két nem tisztán kvalitatív tulajdonság numerikusan azonos*. A két reláció azonosságának két következménye is van. Egyrészt a két reláció azonossága azt jelenti, hogy az érzéki tér pozíciói és az érzéki térbeli dolgok tulajdonságai között internális reláció áll fenn. Ezt a relációt az „*érzéki tapasztalat tárgyának lenni*”, vagy röviden *tapasztalati tárgynak lenni* relációnak nevezhetjük. A „*tapasztalati tárgynak lenni*” reláció fennállása a relátumok természetéből következik. Az érzéki térbeli pozíció ugyanúgy nem képzelhető el egyedi dolog nélkül mint egyedi dolog érzéki térbeli pozíció nélkül. Másrészt, mivel a reláció mindkét relátuma általános tulajdonság, vagy általános tulajdonságok csoportja ezért az őket összekötő nem tisztán kvalitatív reláció *egyedi reláció*. Most nézzük meg, hogy megoldja-e az érzéki tér pozíciójára való hivatkozás a Leibniz-elv problémáit?

Úgy gondolom, hogy igen. A modális tulajdonságokon alapuló ellenvetést elkerüli Russell elmélete. Ha az érzéki tér pozícióinak

segítségével azonosítjuk az egyedi dolgokat, akkor az érzéki tapasztalatban azonosítjuk az egyedi dolgokat. Mivel azonban az érzéki tapasztalatunk az aktuális világ része, ezért az érzéki tapasztalat alapján kizárólag az aktuális világra vonatkozó, kontingensen igaz állításokat tehetünk.

Mi a helyzet a körbeforgás problémájával? Az igaz ugyan, hogy Russell szerint az érzéki tér pozíciói, a középpontiség és a többi tulajdonság szükséges a dolgok egyediesítéséhez, viszont a középpontiség tulajdonságával az érzéki tér csak akkor rendelkezik, ha a térben jelen van legalább egy dolog. Így Russell elmélete az egyediesítendő dologtól nem független, másik egyedi dologra hivatkozik. Russell elmélete így a dolgok egyediségének magyarázatában nem abban az értelemben tételez fel egyedi dolgokat, amely logikailag hibás lenne (legalábbis amíg csak egyetlen dolog egyediségéről van szó).

Russell számadása nemcsak Aquinói Tamás álláspontjától különbözik, hanem a nyalábelmélettől és a szubsztrátum elmélettől is. A nyalábelmélettől megkülönbözteti a „tapasztalati tárgynak lenni” reláció internális volta, a szubsztrátum elmélettől pedig az, hogy amíg a szubsztrátum elmélet az egyediesítő internális relációt a szubsztrátum és a tulajdonságok közé helyezi (azaz egy egyedi és általános dolgok közé), addig Russell egy érzéki térbeli pozíció és egy dolog közé (azaz egy általános és más általános dolgok közé). A szubsztrátum elmélet megoldása körbeforgáshoz vezet, mivel az általános tulajdonságok egyediesítését a puszta szubsztrátum feltételezésével tartja megoldhatónak. Russell elmélete ezzel szemben nem vezet körbeforgáshoz, mert szigorúan véve, az érzéki tér pozíciói nem egyedi dolgok, hiszen csak egy vagy több dologtól függően léteznek.

Összefoglalva Russell elméletét, azt mondhatjuk, hogy Russell a dolgok egyediségéről a Leibniz-elv gyenge és kontingensen igaz verziójának segítségével ad számot.

V. Konklúzió

Russell különböző írásokban képviselt elképzelése az egyedi dolgok természetét illetően nem feltétlenül foglalható össze egyetlen elmélet

keretein belül. Ezt látszik alátámasztani a kortárs értelmezés szerteágazása. Mindazonáltal én úgy gondolom, *ha* számot szeretnénk adni *a* russelli egyediség-elméletéről, akkor nem azt kellene mondanunk, hogy mivel Russell különböző műveiben a szubsztrátum elméletet, a trópus elméletet vagy a nyalábelméletet képviselte, ezért ezen elméletek valamelyikének, esetleg mindegyikének a híve volt. Sokkal inkább azt, hogy Russell az egyedi dolgok magyarázatában a Leibniz-elv gyenge és kontingensen igaz változatára támaszkodott. Az elv Russell által képviselt változata szerint az aktuális világban (azaz a mi tapasztalati világunkban) lehetséges a kvalitatíve megkülönböztethetetlen dolgok pusztán numerikus különbsége, bár a különbség szubjektív, a tapasztaló empirikus és episztemikus perspektívájától függ.

Bibliográfia

- Allaire, Edwin B. (1998): Bare particulars. In S. Laurence – C. Macdonald (ed.): *Contemporary Readings In Foundation of Metaphysics*, Blackwell, Oxford.
- Arisztotelész: Metafizika Z. In *Gond* 1992/1.
- Armstrong, David M. (1978): *Universals and scientific realism I.*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – Melbourne.
- Bacon, John (2002): <http://plato.stanford.edu/entries/tropes/>
- Bergmann, Gustav (1960): Individuals. In: *Meaning and existence*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Black, Max (1990): The identity of indiscernibles. In: T. Kim – E. Sosa (ed.): *Metaphysics*, Blackwell, Oxford.
- Bradley, Francis, H. (1920): *Appearance and reality*, George Allan and Unwin LTD, London.
- Casullo, Albert (1984): The contingent identity of particulars and universals. In: *Mind* (XCIII).
- Casullo, Albert (1988): A fourth version of bundle theory. In: *Philosophical Studies* (54).

- Denkel, Arda (1980): Substance substantiated. In: *Australasian Journal of Philosophy* (58).
- Grupp, Jeffrey (2004): Compresence is a bundle: a problem for the bundle theory of objects. In: *Metaphysica* (5).
- Hochberg, Herbert (1969): Moore and Russell on particulars, relations and identity. In E. D. Klemke (ed.) *Studies in the philosophy of G. E. Moore*, Quadrangle Books, Chicago.
- Hochberg, Herbert (1971): Things and descriptions. In E. D. Klemke (ed.) *Essays on Bertrand Russell*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago – London.
- Locke, John (2003): *Értekezés az emberi értelemről*, Osiris, Budapest.
- Loux, Michael J. (1978): *Substance and attribute*, D. Reidel, Dordrecht – Boston – London.
- Loux, Michael J. (1998): *Metaphysics. A contemporary introduction*, Routledge, London and New York.
- Martin, C. B. (1980): Substance substantiated. In: *Australasian Journal of Philosophy* (58).
- Rodriguez-Pereyra, G.: *How not to trivialize the Identity of Indiscernibles* (<http://users.ox.ac.uk/~plac0005/framesetpublications.shtml>).
- Russell, Bertrand (1911): On the relation of universals and particulars. In: *Russell on metaphysics*, Routledge, London and New York, 2003.
- Russell, Bertrand (1940): *Proper names. An Inquiry into meaning and truth*, George Allen and Unwin LTD, London.
- Russell, Bertrand (1946): The problem of universals. In: *Russell on metaphysics*, Routledge, London and New York, 2003.
- Russell, Bertrand (1947): The principle of individuation. In: *Russell on metaphysics*, Routledge, London and New York 2003.
- Russell, Bertrand (1959): Az általános és különös létezők és a nevek. In: *Filozófiai fejlődésem*, Gondolat, Budapest 1968.

RESÜMEE

Substance or the Leibniz's Principle: Russell on uniqueness of things

In my article I consider what would be the correct theory of uniqueness of things, in general, and what theory is held in this question by Bertrand Russell, in particular. The problem of uniqueness is this: what unifies the general properties of things? I examine the *bundle theory* and the *substratum theory*, and I conclude these classical ways of explanation of uniqueness fail to grasp the problem. Hence I offer another way of examination to which was called attention first by

Michael Loux. This method is Leibniz's Principle. First, I consider the uniqueness problem in terminology of Leibniz' Principle. Second, I think, by means of the Principle, we can give a theory of uniqueness of things held by Russell. According to this theory the uniqueness of things is due to the places of the sensory space, such as centrality, which are although general properties of the sensory space. The later character of the sensory place what distinguishes Russell's theory of uniqueness of Thomas Aquinas's.

FEMINISTA KUTATÁS A FILOZÓFIÁBAN: KÍSÉRLET EGY IDEIGLENES MÉRLEG MEGVONÁSÁRA HÁROM ÉVTIZED UTÁN*

HERTA NAGL-DOCEKAL

Az 1960–70-es évek fordulóján, összefüggésben az akkori diákmozgal-
makkal is, a filozófusnők – más tudományágakban működő
kolléganőkhöz hasonlóan – elkezdtek szembesíteni saját szakterüle-
tüket a nők diszkriminálásának sokféle tényével.

Ez a „kezdet” azonban, pontosabban szólva, *újrakezdés* volt, hiszen
a filozófiai gondolkodás valójában már jóval korábban is tematizálta a
nőknek nemük alapján történő háttérbe szorítását, így például John
Stuart Mill és Harriet Taylor Mill¹, vagy – már a XVII. században – a
kartezianus François Poullain de la Barre² esetében. (Náluk persze csak
elszigetelt helyzetleírásokról volt szó, melyek nem alapoztak meg egy
kutatási tradíciót.) Csak az 1970-es évek kezdetétől jött létre egy
folyamatos és egyre összetettebb nemzetközi diszkusszió a témában, és
csak ezt a diskurzust jelölték azután egy külön célra alkotott megneve-

* A Magyar Filozófiai Társaság szervezésében 2002. december 2-án, Budapesten
tartott előadás.

¹ John Stuart Mill – Harriet Taylor Mill: *Essays on Sex and Equality* (ed. by Alice
Rossi), Chicago 1970. Ehhez lásd még Susan Moller Okin: *Women in Western
Political Thought*, Princeton 1979, 197–230. o.

² François Poullain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et
morale, où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, Paris 1673 (reprint: Paris
1984)

zéssel – mégpedig olyan fogalmak révén, mint „feminista filozófia”³ vagy „filozófiai nemkutatás”. Elégge magától adódik az a gondolat, hogy most – bő három évtized múltán – megkíséreljük egy ideiglenes mérleg megvonását.

Amit azonban itt már első megközelítésben is le kell szögeznünk, az az, hogy e kutatási terület – amelyben egyébként nemcsak az önálló publikációk nagy száma, de speciális folyóiratok és könyvsorozatok is felmutathatók⁴ –, semmiképp nem olyan módon van megalapozva, mint más újabb filozófiai képződmények, mint például az „alkalmazott etika” vagy a „kommunitarizmus-vita”.

1. Hogyan lehet leküzdeni a szokványos bizalmatlanságot?

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy itt különböző típusú ellenvetésekkel van dolgunk. Miközben némelyek olyan aggályok miatt fogalmaznak meg fenntartásaikat, hogy a filozófia így ideologizálássá válhat, s ezzel feladja argumentatív igényét, mások azt hangoztatják, hogy az itt szóban forgó összefüggés semmilyen új metodológiai szempontot nem eredményezett. Az elsőként említett kételyt tekintve, nézetem szerint rá kell kérdeznünk a filozófia ama fogalmára, amelyre itt hivatkoznak. Ez ugyanis nyilvánvalóan egy szűk szcientista értelemben van definiálva. A felhozott kifogás mellett nem korlátozható tetszés szerint: hiszen ha a nemek aszimmetriájának tematizálását a filozófiai kutatás státusának „aláaknázásaként” értékelik, ezt az értékelést minden olyan kísérletre vonatkoztatni kell, amelyek filozófiai eszközökkel kívánnak hozzájárulni konkrét morális és jogi problémafelvetések tisztázásához. A feminista filozófia így hát „a legjobb társaságban” találja magát, mivel a szóban forgó verdiktum a gyakorlati filozófia

³ Vö. Alison M. Jagger – Iris M. Young (eds.): *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford 1998.

⁴ Vö. a háromkötetes speciális bibliográfiát: Marion Heinz et al. (Hg.): *Feministische Philosophie. Bibliographie 1970–1995*, Bielefeld 1996; uő. (Hg.): *Feministische Philosophie. Bibliographie 1998/99*, Frankfurt 2002.

egész területét érinti.⁵ És e pontot, implikációi vonatkozásában tekintve, nem szabad alábecsülni. Itt ugyanis a következőt is le kell szögeznünk: a filozófia azon művelői, akik szakjuknak nem egy szcientisztikusan leszűkített fogalmát képviselik, éppen a feminizmus központi problémáját nem háríthatják el maguktól. Miért kell, mondjuk, a jogfilozófiai elmékedéseknek az igazságtalanság minden lehetséges formájával vitatkozniuk, csak éppen a női nemhez való tartozáson alapuló hátrányokozással nem?

A második, a módszert illető fenntartással szembeni vitában viszont a „feminista filozófia” projektumának közelebbi megvilágítására van szükség. Jegyezzük meg először is: e projektum nem támaszt olyan igényt, hogy egy különös módszertani megközelítést – mint a „nyelvanalitikai filozófia” vagy a „fenomenológia” esetében – dolgozzon ki. Aki tehát azt a kifogást emeli, hogy egy ilyen értelemben vett új metodikai alaptételt a feminista filozófia nem bocsát a rendelkezésünkre, az ugyan helytálló megfigyelést tett, de nem a kitűzött cél hibás voltát mutatta fel. A feminista filozófia központi törekvése egyszerűen arra irányul, hogy a szakmát egészében szembe-
sítse a nemek közötti hierarchikus viszonyok problematikájával. Ez érvényes mind a szisztematikus részdiszciplínák – mint ismeretelmélet, etika, esztétika stb. – vonatkozásában, mind pedig a különböző irányzatok tekintetében, amelyek a filozófiatörténet „kánonját” s éppígy a kortárs vitákat is meghatározzák. Ennélfogva azt mondhatjuk, hogy a feminista filozófia „átlós” viszonyban áll az olyan specifikus metodikai alapelvekkel, mint amilyenek a nyelvnanalitikai, vagy a fenomenológiai stb. „Doing philosophy as a feminist” – ez a fordulat az anglofon területen az utóbbi időben épp azért került alkalmazásra, hogy e filozófiai hozzáállás döntő pontját megvilágítsa.⁶ Annak, hogy az a

⁵ Részletesebben is vitatkoztam a kifogások e fajtáival már néhány éve. Lásd Herta Nagl-Docekal: „Was ist feministische Philosophie?”, in uő. (Hg.): *Feministische Philosophie*, Wien – München 1990 (2. kiad. 1994), 7–38. o.

⁶ Lásd pl. Harriet Baber: „The market for feminist epistemology”, *The Monist* 77, 4 (1994), 421. o. Hasonlóan ír Helen Longino: „[W]e can reach the idea of feminist science through that of doing science as a feminist.” Lásd *Science as Historical Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, New Jersey 1990, 188. o.

feminist kifejezés az angol nyelv szabályai következtében éppúgy vonatkozik férfiakra, mint nőkre, tárgyi relevanciája is van, mivel általánosan érvényesnek tekinthetjük, hogy az igazságtalanságok filozófiai taglalása nem kizárólagosan az éppen érintett személyek ügye. Ennélfogva félreértésnek bizonyul az a – sajnálatosan elterjedt – felfogás, amely a „feminista filozófia” fogalmával a *nők által/nőkről/nők számára* való elméletalkotás képzetét köti össze.⁷

E megközelítésmód innovatív hatóereje akkor tárul fel igazán, ha meggondoljuk, hogy milyen kérdésfeltevések is következnek a feminista filozófia imént vázolt döntő pontjából. A diszkriminálás ténszerűségéből kiindulva legegyszerűbb is azt kell ugyanis megvizsgálnunk, hogy a filozófiai gondolkodásnak – a történelemben és a jelenben is – mennyiben volt ill. van része a hierarchikus nemi képzetek kialakulásában és legitimálásában. Egy ilyen kritikai újraolvasás célja nem pusztán az explicit módon nőellenes teorémákkal folytatott vitában van, hanem abban is, sőt mindenekelőtt abban, hogy felismertté tegyük azokat az androcentrikus gondolkodási mintákat, amelyek éppen nem-explicit jellegük folytán bizonyultak különösen hatékonyak. Az e szempontra orientált kutatás időközben a tanulmányok nagy számát eredményezte, gyakorlatilag a filozófiatörténet minden periódusáról, az antikvitástól napjainkig.⁸ A filozófiai tradíció maszkulin szabásmintája fölfejtésének egyik szempontja például a filozófusnők újralfedezése. A tradicionális szerepkлікének elkötelezett felfogás, amely szerint a filozófia a férfiak ügye, ti. abban is megnyilvánul, hogy a filozofáló nők munkái alig kerülnek szóba a filozófiatörténet ma ismert tárgyalási keretei között.⁹ A feminista filozófia döntő kérdésfeltevése mindamellett

⁷ Harriet Baber joggal bírálja, hogy ez a látásmód „academic pink-collar ghettos” kialakulásához vezetett. Uo., 419. o.

⁸ A már idézett bibliografikus kötetek mellett áttekintést nyújt Cornelia Klinger: „Das Bild der Frau in der patriarchalen Philosophiegeschichte. Eine Auswahlbibliographie”, in Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Feministische Philosophie*, uo., 244–276. o.

⁹ Ennek az információs deficitnek elhárítását szolgálja többek között Mary Ellen Waithe (ed.): *A History of Women Philosophers I–IV.*, Dordrecht 1989 ff.; Elisabeth Gössmann (Hg.): *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, München 1984 ff.; Margit Rullmann (Hg.): *Philosophinnen*, I. k.: „Von der Antike

nem történeti-kritikai természetű, hanem sokkal inkább így hangzik: Milyen eszközöket kínál a filozófia ahhoz, hogy a nők háttérbe szorítását teljes mértékben láthatóvá tegyük, valamint ahhoz, hogy olyan alternatív tervezeteket dolgozzunk ki, amelyek hozzájárulhatnak az aszimmetrikus struktúrák lebontásához? A különböző filozófiai álláspontokkal való vitának is e szempontból van természetesen jelentősége. Így – tekintettel a sok és sokféle feminista motiváltságú koncepcióra, melyek az utóbbi időben megjelentek – azt mondhatjuk, hogy gyakorlatilag a jelenkori filozófia minden áramlatából kerültek beépítésre elemek, és hogy ezenfelül minden korszak „klasszikusainak” gondolataira is visszanyúlások történtek, kezdve Platónnál és Arisztotelésznél.¹⁰ Hogy teret adhassunk a kérdések és teóriák sokféleségének, első definíció-kísérletem alkalmával egy formális keretmeghatározás mellett döntöttem, s úgy jellemeztem a „feminista filozófiát”, hogy ez: „filozofálni a nők felszabadítása érdekének vezérfonala mentén”¹¹.

A továbbiakban három különböző filozófiai diszciplína területéről vett példák lesznek hivatottak közelebből is illusztrálni a feminista kutatás munkamódszerét. A filozófiai antropológia, a történetfilozófia és az etika területét választottam ki e célra.

bis zur Aufklärung”, II. k.: „Von der Romantik bis zur Moderne”, 2. kiad. Zürich–Dortmund 1994; Ursula I. Meyer–Heidemarie Bennent-Vahle (Hg.): *Philosophinnen Lexikon*, 2. kiad., Aachen 1996.

¹⁰ Hogy még egyszer hangsúlyozzuk: a feminista motivációjú vita a „kánonnal” ma általában már nem csupán a patriarchális gondolkodási minták fölfedezésének nézőpontját jelenti, hanem a lehetséges új kiindulópontok szondázásának jegyében is áll. Különösen világosan jelenik meg ez a kettős megközelítési mód a Nancy Tuana által szerkesztett *Re-Reading the Canon* c. könyvsorozatban, amely a Pennsylvania State University Press kiadásában jelenik meg, és tk. könyveket nyújt Plátón (1994), Kant (1997), Hegel (1996), Foucault (1996) és Derrida (1997) tanulmányozásához.

¹¹ Herta Nagl-Docekal: „Was ist feministische Philosophie?”, *uo.*, 11. o. E definícióval kapcsolatban ott egy részletes magyarázat is található a feminista filozófia különböző aspektusairól, melyet itt nem szeretnék *in extenso* megismételni. Vö. még „Von der feministischen Transformation der Philosophie”, *Ethik und Sozialwissenschaften* 3, 4 (1992), 523–531. o., továbbá „Anknüpfungen und Einsprüche. Ein Versuch, auf sehr unterschiedliche Kommentare zur Feministischen Philosophie einzugehen”, *uo.*, 577–592. o.

2. A nemi különbözőség fogalma (Filozófiai antropológia)

Mire is gondoljunk pontosan, amikor a „nemi különbözőségről” szó esik? Itt rögtön egy kétértelműségbe ütközünk: a „nő/férfi” fogalompár egyfelől testi különbséget fejez ki, s akkor itt azokról a különbözőségekről van szó, amelyek az elsődleges és másodlagos nemi jellegzetességekből adódnak. Másfelől a szóalkotások egy egész sorával találkozunk, amelyek viszont különböző társadalmi szerepekre utalnak.

Ha mondjuk a munka világában egy tipikusan „női foglalkozásról” beszélnek, vagy ha azt a véleményt képviselik, hogy „a politika a férfiak dolga”, akkor mindebben egy olyan gondolkodásmód nyilvánul meg, amelyben a két nemhez már eleve másfajta feladatköröket rendelnek. A „nő” és a „férfi” fogalmai itt a társadalmi rend kategóriái. A „női foglalkozás” kifejezés azt jelzi, hogy elsősorban nem azoknak az egyes személyeknek képességeire és érdekeire kérdeznek rá, akik szakképesítést kívánnak szerezni, illetve állást akarnak keresni, hanem a nemi hovatartozásukra. Egy nő látószögéből tekintve ez azt jelenti: Mivel a testem női nemi jellegzetességeket mutat, azt várják el tőlem, hogy a pályaválasztáskor csak egy bizonyos spektrumon belül mozogjak. Sok tevékenységterületről, amelyek követelményeinek egyébként teljesen megfelelek, ki vagyok – ha jogilag nem is, de gyakorlatilag – zárva, mivel azok férfi-területnek számítanak. Ha pedig megkísérlem e korlátokat áttörni, akkor ezt társadalmi szankcionálás követi, amennyiben ugyanis a magatartásomat „nőiellenként” aposztrofálják.

Miként e példa szemlélteti, a „nő” és „férfi” fogalmak kétértelműsége abból adódik, hogy a női és férfi test közötti különbségtételt társadalmi normákkal kapcsolják össze. Ennek az összekapcsolásnak legitimáló funkciója van: mindazok, akik a társadalmi szerepek, erények stb. nemi szempontból történő megkülönböztetését képviselik, most megkísérlik azt a társadalmi struktúrát, mely itt a szemük előtt lebeg, a „természetre” hivatkozva valami olyanként bemutatni, mint ami egyszerűen felszámolhatatlan. Ismert példa mondjuk az a tézis, hogy „a nő természetének” az felel meg, ha háztartást vezet, vagy ha valamely hangsúlyosan gondoskodás-jellegű, mondjuk betegápolói hivatást választ. Ennek az érvelésmódnak a tarthatatlanságát kétféle módon

tehetjük világossá. Először is történelmi nézőpontból: „a nemek rendje”, amelyet ma szívesen ábrázolnak „természetesként”, valójában alig több, mint kétszáz éves, amennyiben a XVIII. század második felének polgári nőiség-felfogásában gyökerezik.¹² Az e területen folytatott kutatás sokszorosán bebizonyította: csak a feudális-rendi különbségek visszaszorítása során került előtérbe a „nem” a társadalmi rend kategóriájaként.

A másik probléma abban áll, hogy „a nemek természetére” való hivatkozás önellentmondásba keveredik, amint arra itt röviden rámutatni kívánok. Előszörre úgy tűnik, hogy a férfiak és nők közötti munkamegosztás ugyanúgy van képességek szerint meghatározva, mint – mondjuk – a funkciók felosztása egy méhkaptárban. De akkor miért alakul ki egy norma arról, hogyan *kell* a nemeknek viselkedniük? Ha jobban meggondoljuk, egy természeti kényszerekre alapozott elméletben nincsen hely normák számára. A „norma” fogalma csak egy – bárhogyan is koncipiált – szabadságelmélet kontextusában nyer értelmet. A normák mindig csak olyan emberekre irányulnak, akik döntési helyzetek elé állítottnak látják magukat. Ez vonatkozik a mi témánkra is. Ahhoz, hogy egyáltalán férfiakra és nőkre apelláljunk, akik a kapcsolataikat egy meghatározott módon kell megszervezzék, már előfeltételeznünk kell, hogy együttélésük nem „magától” van szabályozva, hanem kialakításra vár. De ha „a nemek rendje” nem természettől adott, hanem a szabadság egy feladatát jelenti, akkor megalapozása sem történhet a természetre való hivatkozással. Egy ilyen rend minden fennálló formáját, miként minden tervezetét is, sokkal inkább azokkal a normákkal kell összevetnünk, amelyek az emberi cselekvés kontextusában általánosan mértékadók: így kiváltképpen a morál és az igazságosság princípiumaival. – E ponton a történelmi sokféleség eredete is világossá válik: hogy a nemek közti viszonyokat nem egy megváltozhatatlan magatartási séma formálja ki, annak éppenséggel az is a következménye, hogy az egyes korszakokban és kultúrákban ezek

¹² Különös részletességgel található meg ez a felfogás Rousseau *Emiljében* (1762). Vö. Silvia Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsform des Weiblichen*, Frankfurt 1979.

mindenkor másképpen alakulhattak – a hatalmi viszonyok, konfliktusok, vallási meggyőződések, politikai eszmék kontextusában, melyek a történelem menetét összességében meghatározták.

A „szabadság” fogalma kapcsán hangsúlyozni kívánjuk: itt nem egy előfeltevések nélküli – mintegy a semmiből jövő – cselekvésről van szó, hanem arról a mindannyiunk által osztott tapasztalatról, hogy mi újra és újra döntési szituációk elé állítva látjuk magunkat. E helyzeteket különböző tényezők generálják, s egyrészt történeti jellegű összefüggésekből állnak elő – idetartoznak saját korábbi döntéseink is –, miközben másrészt természeti adottságok által is meghatározottak. Nemileg differenciált testünk is egy szituációt képez ebben az értelemben, amelyhez azután különböző módon viszonyulhatunk. Ha nekem példának okáért olyan testem van, amely rendelkezik a terhesség biológiai előfeltételeivel, ez nem jelent predeterminációt: hogy vajon ténylegesen bele kell-e mennem abba, hogy gyermeket hozzak világra, és hogy – amennyiben ezt megtettem – a gyermek gondozását a különböző fejlődési szakaszokban mely formák között kell megszervezzem, ezek olyan kérdések, amelyek csak a szabadság síkján tisztázhatók. Hogy megválaszoljam őket, tekintetbe kell vennem az emberi környezetet, ellenőriznem kell, hogy döntéseim kiket érintenek és hogyan – mert hiszen ebben van minden morális reflexió kiinduló kérdése.

Röviden: Ama tény, hogy *testünk* nemileg differenciált, nem szolgáltat érvet a különböző nemi *identitások* feltételezéséhez vagy megköveteléséhez. Ezzel szemben fel lehetne hozni, hogy a férfiak és a nők valahogyan mégiscsak vitathatatlanul *másak*. Ebben az összefüggésben van gyakorta szó a nő érzelemgazdag lényéről és gondoskodói természetéről, miközben a férfinak inkább racionalitást és hűvös távolságtartást tulajdonítanak. Ezzel szemben le kell szögezünk: Ha az embereket már kiskoruktól fogva másként szocializálják – mondjuk úgy, ahogyan ez a polgári nemi koncepcióknak megfelel –, nem lesz meglepő, ha végül különböző képességeket lehet majd náluk kimutatni. De az ilyen módon különböző „nemi jelleg” alapja nem a nemek testi természetében, hanem testi adottságaiknak egy meghatározott normatív kiképezésében rejlik. A különbözőség e fajtája tehát történetileg jött létre, s ezért meg is változtatható. (Jellemző, hogy a „nemi jelleg” kifejezés maga is csak a XVIII. század végéig nyomozható vissza.) Egy körbenforgás veszélye áll itt előttünk: Azok az eltérések, amelyeket

„természetiként” fogunk fel, már előzetesen – mint történetileg kontingens társadalmi konstrukciók – úgy lettek az egyénekre oktrojálva, hogy ez szó szerint a „megtestesülésükhöz” vezetett. Ezzel kapcsolatban lép fel az a radikális konstruktivizmus, amely manapság, Judith Butler könyve kapcsán, az ide vágó vitákat meghatározza.¹³

3. Filozófusok a nőkről (Történetfilozófia)

A másodiknak választott példával Hegel történetfilozófiai fejtegetéseihez fordulunk. Szophoklész *Antigoné*jának hegeli interpretációján szeretném megmutatni, hogy a feminista motiváltságú olvasási stratégiával egy szöveg olyan aspektusai is jól értelmezhetőkké lehetnek, melyek addig kevésbé voltak megvilágítva. Egyszersmind világossá kell válnia annak is, hogy feminista nézőpontból nem csupán egyetlen olvasat kínálkozik. Két lehetőségről kell itt röviden szót ejtenünk.

3.1. A kirekesztettek a hatalom diskurzusában

Az első esetben a feminista motiváltságú szövegelemzés arra irányítja figyelmét, hogyan ábrázolják a nőt mint a férfi alárendeltjét, s hogyan lesz kirekesztve a nő a történelemből mint a férfi birtokából. Seyla Benhabib egy Bécsben, „Hegel, a nők és az ironia” címmel tartott előadásában *A szellem fenomenológiája* Antigoné-interpretációját vizsgálta, ti. Antigonénak mint a föld alatti birodalom képviselőjének és Kreónnak mint az emberi törvény, az állam megtestesítőjének szembeállítását. Benhabib leszögezi: „Mint tragikus alak, Antigoné magasabban áll, mint Kreón. De minden iránta való csodálata ellenére,

¹³ Vö. Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York – London 1990.

Hegel itt egy Kreón-apológiát nyújt.”¹⁴ Ennek alapja pedig – amint Benhabib a továbbiakban kifejti – a történelmi dialektikában van. „Tekintet nélkül nagyságára, a dialektika Antigonét a történelem előrehaladásában félresöpri, épp azért, mivel a polisz törvénye nyilvános, racionális és kodifikált, ellentétben a priváttal, intuitívval és érzékivel... Így megmutatkozik, hogy Hegel sírásója a nőknek. Bezárja őket a dialektika egy grandiózus, de végül pusztulásra ítélt fázisába, amely a szellemet gyermekkorában tartja fogva.”¹⁵

Benhabib Hegel-interpretációjából az is világossá válik, hogy azon elméletek struktúraelemzése, amelyekben a nők kirekesztéséről van szó, még többet is képes nyújtani. A feminista perspektíva ugyanis előmozdít egy általános érzékenységet a filozófiai diskurzusokban megfogalmazott hatalmi mechanizmusok iránt. Ebben az értelemben utal Benhabib arra, hogy az a logika, amelynek révén a nők a történelem áldozataivá válnak, Hegelnél „egy világtörténelmi léptékben” megismétlődik, amennyiben átfogja mindazt, aminek az a rendeltetése, hogy a „női princípiumot” általában reprezentálja.¹⁶

3.2. A nő mint a modernitás utópiája

A tradicionális nemi tipológiák feminista olvasata azonban nem kizárólag a patriarchális struktúrákra koncentrál. Némely szerző, ezen túlmutatóan, azt hangsúlyozza, hogy ők ezeket a dichotomikus szerkezeteket a modernitás értelmezésére alkalmas kulcsnak tekintik. Max Weber kategóriáihoz visszanyúlva, a nőiség-kép fejlődését így – Rousseau-tól, Kanton és Hegelen át, Simmelig – a racionalizálás folyamatára lehet vonatkoztatni. Itt a következő megfontolásról van szó: miközben a férfiak egyre fokozódó módon egy olyan nyomás alá kerülnek, hogy identitásképződésüket a nyugati racionalitás paradigm-

¹⁴ Seyla Benhabib: „Hegel, die Frauen und die Ironie”, in Herta Nagl-Docekal – Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Denken der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der Feministischen Philosophie*, Wien 1990, 38. o.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

mája szerint formálják, azokat a jellemvonásokat, amelyek ezen formálódási folyamat számára állandó fenyegetést jelentenek, eliminálják a férfi ideálképéből. Így történt, hogy mindenekelőtt az érzelem és az érzéki által hordozott személyiségelemeket, a férfiak hatóköréből mintegy kitelepítve, a nők szférájába helyezték át. Ezáltal a polgári nőiség-tervezet azon veszteség kompenzációjaként jelenik meg, amelyet a modernizáció folyamata hozott magával. Ez azt jelenti, hogy a nőiség szentimentális konstrukciója a nők számára nemcsak azzal a következménnyel járt, hogy kirekesztették őket, hanem azzal is, hogy ők egy kritikai potenciál fölött rendelkezhetnek. Ebben az értelemben írja például Steinbrügge: „A női természet vált azon helyé, ahonnan az ész megkérdőjelezhetővé lett. Az erkölcsi nem: a felvilágosodás észkritikája.”¹⁷

Ha eme tézis mentén haladunk tovább, az ismert szövegekben további kontúrok lesznek láthatóvá. Hogy konkrétan megvilágítsuk, miképpen változtatja meg ez a nézőpontváltás a képet, javasolom, gondoljuk át újra Hegel Antigoné-interpretációját. Ha először is újraolvassuk, hogyan van részleteiben meghatározva a család, a nő birodalma, rögtön megmutatkozik egy döntő ambivalencia: Egyfelől nem lehet nem kihallani a leminősítő hangokat – a „*tudattalan*, még belső fogalom” az erkölcsiség egy alsóbb fejlődési fokaként jelenik meg: erről már volt szó. Másfelől azonban Hegel egy olyan komplementaritás képét is felvázolja, amelyben a nő szférája nyújt egy másként pótolhatatlan eredményt. Ebben a második olvasatban a következőről van szó: a közösségnek egy hiányossága jelenik meg abban, hogy az egyessel szemben nem tud teljesen igazságos lenni, amennyiben ő a „valóban általános”¹⁸, az egyes pedig csak annyiban bír relevanciával, amennyiben polgár (citoyen), akinek „leigázza természetességét és egyediségét” (230). E ponton lesz mármost a családnak kompenzatorikus jelentősége:

¹⁷ Liselotte Steinbrügge: „Vernunftkritik und Weiblichkeit in der französischen Aufklärung”, in Astrid Deuber-Mankowski et al. (Hg.): 1789/1989. *Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Tübingen 1989, 77. o.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Budapest 1961, 230. o. A következő idézetek végén szereplő oldalszámok e kiadásra vonatkoznak.

„A családnak sajátos, pozitív célja az egyes mint olyan.” (230) Emellett, amire Hegel utal, az nem „*esetlegesség* ... valamilyen segítségben vagy szolgálattételben”, hanem „*az egész egyes*” (230). Az isteni törvénynek, amelyet a nő reprezentál, abban van tehát a magva, hogy az egyesnek mint egésznek kell megadni az elismerést. A nő szférája ezáltal úgy jelenik meg, mint a nyilvánosság birodalmában megjelent nivelláló és elnyomó tendenciákkal szembeni ellenállás helye. Ebben az értelemben emeli ki Horkheimer is, „*Autoritás és család*” c. tanulmányában (1936), hogy Hegel vitathatatlan teljesítményei közé tartozik a család ellenállási képességének felismerése.¹⁹

Leszögezhetjük ugyanakkor: jóllehet Hegel konstatálja ezt az ellentétet, mégsem engedheti meg annak kibontakozását. A család kompetenciája erősen korlátozódik. Az első radikális korlátozás abban áll, hogy Hegel azt az „*egész egyest*”, amely a családnak célja, úgy jelöli meg, mint „*már nem az élő, hanem a halottat*” (231). „*Mivel csak mint polgár valóságos és szubsztanciális, azért az egyes, amint nem polgár és a családhoz tartozik, csak a nem-valóságos velőtlen árnyék.*” (231) Így a család sajátos teljesítménye – és Horkheimer ezt is aláhúzza – a gyász. Miközben a közösség, történjek ez háborúban vagy az emberi jog igazságának összefüggésében, az egyest kiszolgáltatja a természet pusztító erőinek, „*ezt a halottra nézve megbecstelenítő tevékenységet a család távol tartja tőle, ... a rokont egyesíti a föld ölével, ... ezáltal olyan közösség társává teszi...* Ez a végső kötelesség alkotja tehát a tökéletes *istenti* törvényt, vagyis a pozitív *erkölcsi* cselekedetet az egyessel szemben.” (232)

Ebből a nézőpontból lesz Antigoné a nő paradigmája, ezt azonban Hegel arra is felhasználja, hogy a nő által reprezentált jogigények határait végérvényesen lefektesse. Először is igazolja – erről fontosabb már volt szó – Antigoné alávetését. Miközben ő az átértzett isteni törvénynek megfelelően cselekszik, az explicit emberi törvény szerint bűnössé válik: Hegel aláhúzza, hogy Szophoklésznál ő nemcsak heteronóm módon tapasztalja meg a bukását, hanem vétkét maga is elismeri: „*[E]l kell ismernie bűnét: »a szenvedésben ismerem fel*

¹⁹ Max Horkheimer: „*Autorität und Familie*”, in *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt 1968, I. k., 345 sk. o.

vétkezet». Ez az elismerés ... kifejezi a visszatérést az erkölcsi *érzület*-hez, amely tudja, hogy csakis a jogosnak van érvénye.” (242)

Ám Hegel fejtegetései nem érnek itt véget. A most idézett passzusokra következő fejtegetésekben folytatódik a kezdetekben már diagnosztizált ambivalencia. Hegel még kétszer végigmegy a konfliktushelyzeten, és különböző hangsúlyokat tesz ki. Az egyik verzió oda fut ki, hogy az emberi jog férfiúi szférájának magáértvalóan éppúgy nem lehet fennállása: „Mert egyik hatalom sincs előnyben a másikkal szemben, hogy *lényegesebb* mozzanata legyen a szubsztanciának. ...Csak mind a két oldal egyforma leigázásában valósult meg az abszolút jog...” (242–243) A másik ábrázolás a konfliktust úgy mutatja be, mint ami magát folyamatosan táplálja: „Mivel az állam csak a családi boldogság megzavarása és az öntudatnak az általános tudatban való feloldódása révén áll fenn, ezért abban, amit elnyom s ami egyúttal lényeges neki, a nőiességben általában, megteremti magának belső ellenségét.” (245) Majd következik az ismert fordulat, miszerint a nőiség „az állam örök iróniája”, és már eléggé jóhallásúak lettünk ahhoz, hogy Hegelnek, amikor az „örök” kifejezést alkalmazza, nyilvánvalóan egy permanens konfliktushelyzet lebeg a szeme előtt.

Mindezzel persze nem állítjuk, hogy Hegel koncepcióját itt mint konzisztenset tudtuk volna interpretálni. A megváltozott nézőpont, épp ellenkezőleg, a koncepció belső feszültségét teszi világossá.

Amennyiben ugyanis a nőt az ellenállás permanens pólusának találja, Hegel megfelel egy olyan *pattern*nak, amit Cornelia Klinger az 1750 és 1850 közötti időszak szerzőinek elemzésében tárt fel. Mint Klinger írja, egyáltalában nem lehet „arról beszélni, hogy a racionalizációs processzus a vele szembenálló jelenségek fölött győzelmet aratott volna. Ellenkezőleg.” A nőiség idealizálása egy utópikus gondolatot jelent: „Sokféle alakban jelent meg az az eszme, hogy a Másiknak a megjelenése valahogyan egy *jobb*nak az előjele ... lehetne.”²⁰

²⁰ Cornelia Klinger: „Frau – Landschaft – Kunstwerk. Gegenwelten oder Reservoir des Patriarchats?“, in Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Feministische Philosophie*, uo., 63. o.

4. A „nemek egy új koreográfiájához” vezető úton (Etika)

Ha csak egy pillantást is vetünk a modernitás inherens feszültségeire, ahogyan ezek már Hegelnél napvilágra kerültek, máris fölvetődnek a feminista elméletképzés anticipációs tartalmára vonatkozó kérdések: Milyen változásokat tűzzünk ki célul? Milyen alternatívákat vázoljunk fel? Nem lehet itt szó persze egy „kiszínezett utópiáról”, ámde nagyon is előállíthatók filozófiai eszközökkel olyan elméleti építőkövek, amelyek nélkülözhetetlenek egy nemileg szimmetrikus társadalmi koncepció felépítéséhez. Az utóbbi évtizedek nemzetközi kutatása e tekintetben döntő belátásokat hozott, amelyeket itt nyolc pontban adunk elő:

4.1. A „nő” és „férfi” fogalmai a továbbiakban nem képezhetik a társadalmi rend kategóriáit. Egy olyan dichotomikus modell, amely a nemek közötti munkamegosztást előfeltételezi²¹ – például abban az ismert formában, hogy a férfiaknak a nyilvánosság szféráját, a nőknek a háziszférát rendelik oda –, mindkét oldal számára redukcionizmust jelent. Mind a férfiakat, mind a nőket „megfelezett emberekké” vágják szét. Ez a probléma nem utolsósorban azért válik világossá, hogy – szokásos módon – az emberi képességek: az egyik oldalon az értelemé, a másik oldalon az érzelemé, mindenkor a két nem egyikéhez lesznek hozzárendelve.

4.2. E ponton szükségesnek látszik, hogy az „egyenlőség” fogalmát egy formális értelemben megfogalmazzuk. Itt az az elv lesz számunkra meghatározó, hogy minden egyes egyenlő módon legyen tekintetbe véve – nemére való tekintet nélkül. Ez az elv megfelel a modern állam azon, a felvilágosodás filozófiájában gyökerező alapgondolatának, amely szerint minden egyest ugyanazon jogok és kötelességek illetnek meg, tekintet nélkül etnikai, kulturális, vagy vallási módon definiált csoportokhoz való tartozására, tekintet nélkül a bőrszínére stb. Ebből a perspektívából bontakozik ki jelenleg egy nemzetközi vita arról a kérdésről, hogyan kell megreformálni a modernitásra jellemző

²¹ Vö. Heller Ágnes: „The emotional division of labor between the sexes: Perspectives on feminism and socialism”, in uo., 229–243. o.

„állampolgáriság” fogalmát úgy, hogy abba a nőket is teljes mértékben bevonják.²² Ennek kapcsán két síkon taglalják mindenekelőtt a jogi szabályokat: először is szó van a nőket és a férfiakat egyformán megillető polgári szabadságokról (pl. a foglalkozás, a családi állapot, a vallási hovatartozás megválasztásának szabadságáról), másrészt az egyenlő jogú részvételről mind a közösség érdekeiről szóló nyilvános tanácskozásokban (pl. a szólás-, a sajtó- és a gyülekezési szabadság elveire való vonatkozással), mind pedig azokról a képviseleti grémiumokról, amelyek a közösség együttélését szabályozzák (e tekintetben az egyenlő aktív és passzív választójognak van relevanciája). De gazdasági téren is, analóg módon, olyan eljárasmódokat kell kifejleszteni, amelyek biztosítják, hogy az egyes mint egyes kerüljön megítélésre (pl. az üzemi munkába állás folyamatában), ti. különös képzettségének, munkatapasztalatának, kompetenciájának és teljesítő-képességének megfelelően – nem pedig nemi hovatartozása szerint.

4.3. Ezáltal aktualitást nyer az „individualitás” fogalma. Az egyenlőségnek feminista oldalról mindig is hangoztatott követelményét gyakran azzal a szemrehányással diszkreditálták, hogy „egyenlődsdihez” vezet, ti. a különbségek egy megengedhetetlen nivellálásához. Éppen ellenkezőleg: ha az „egyenlőséget” formális értelemben vesszük, ezáltal valósul csak meg ama feltétel, hogy az egyesek individuális különösségeit tekintetbe vegyük és eljussunk egy adekvát értékeléshez.

4.4. Az egyesek mindenkor különös potenciáljának megfontolás tárgyává tétele mint elengedhetetlenül szükségeset mutatja be a törvényi szabályozások egy harmadik dimenzióját: szociális jogokat és célzott támogatásokat a nőknek. Egy példa ehhez: Mindaddig, amíg a szülők – a nemi szerepek tradicionális kliséinek alapján – arra hajlanak, hogy a fiúk iskolai és szakmai képzésébe többet invesztáljanak, mint a lányokéba, állami rendszabályok szükségesek annak biztosítására, hogy

²² Vö. Anna Yeatman: „Jenseits des Naturrechts. Die Bedingungen für einen universalen Staatsbürgerstatus”, in Herta Nagl-Docekal – Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Politische Theorie: Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt 1996, 315–349. o.; Birgit Sauer: *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*, Frankfurt – New York 2001.

a nők a nekik *de jure* kijáró lehetőségeket *de facto* is kihasználhassák. Aligha igényel külön magyarázatot, hogy a 4.2. pontban felsorolt polgári szabadságokat és részvételi jogokat csak egy bizonyos képzettségi szint fölött lehet teljes mértékben realizálni.

4.5. Amennyiben a lányok és az asszonyok jelzett céltámogatása következtében emelkedni fog a társadalmi diverzifikáció, ez politikai értelemben sem marad majd hatások nélkül. A legújabb vita egy feminista módon orientált politikaelméletről ezért hozta előtérbe a „pluralitás” fogalmát. A fő törekvés itt már nem az, hogy a nemek „különbözőségét” vegyék figyelembe, hanem hogy az egyesek közötti sokféle „különbözőségeket” juttassák érvényre.

Épp ez okból érezhető ma egy intenzívebb recepciója Hannah Arendt koncepciójának a „politikairól”, mivel ez a koncepció az egyes egyediségét a politika központi témájává teszi.²³

4.6. Az egyesre való fókuszálás azonban nem tévesztendő össze egy társadalmi atomizmussal. A „család” intézményének egy feminista motivációjú kritikáját ti. gyakran ebben az értelemben értették félre. Ám ez a kritika csupán a család ama tradicionális formáit vette célba, melyek a nőket háromféle módon is hátrányos helyzetbe hozták. (A hagyományos struktúrának megfelelően a nő először is alá van rendelve a férfi családfőnek, amint azt hosszú időn át a családjog is így vette számításba; másodszor alá van vetve – életszférájának a háztartásra való korlátozása következtében – az állami törvényhozásnak anélkül, hogy részt vehetne a döntési folyamatokban; harmadszor, amennyiben házon kívüli tevékenységet és hivatást talál, kénytelen viselni egy a családon belüli aszimmetrikus munkamegosztás terheit, amint azt „a nő kettős terhelése” szóhasználat is kifejezésre juttatja.) Ezzel a hagyományos aszimmetrikus struktúrával állítjuk szembe azt az igényt, mely az együttélésnek magaválasztotta és belső struktúrájában új módon

²³ Vö. Bonnie Honig (Hg.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania 1995; Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks – London – New Delhi 1996.

kialakított formáira irányul. E perspektívából alakult ki néhány év óta egy komplex vita „a privát újrameghatározása” tárgyában.²⁴

4.7. Egy közelebbi filozófiai szemléletben az is megmutatkozik, hogy mindezek az itt exponált elméleti elemek egy morálfilozófiai megalapozásra mennek vissza. Ugyanis ha a nőket a nemük alapján, nem pedig mint egyeseket kezelik, ez azt jelenti, hogy – Kanttal szólva – nem veszik őket komolyan, mint célként tételezett személyeket. Ami azt jelenti: a nemi alapon történő diszkrimináció nem egyeztethető össze egy a morális cselekvésre támasztott igénnyel.²⁵

4.8. Ez a belátás a „feminizmus” fogalmának egy döntő jellegű kibővítését implikálja. Morális nézőponthól szemlélve, a diszkrimináció problémája sohasem csupán az érintetteket illeti. Ha valaki ezt tagadná, az súlyos következményekkel járna: eljuthatnánk például egy olyan szemléletmódhoz, amelyben – *per analogiam* – az a tézis lenne érvényes, mely szerint a rasszista magatartásmódok kizárólag az általuk sértettek ügyét képezik. Ha azonban a női nemhez való tartozás alapján történő diszkrimináció tényleg problémát jelent, az nemcsak az érintettekre tartozik, hanem mindenkire, akik azon fáradoznak, hogy magatartásukat morális alapelvek szerint orientálják, amiből viszont az következik, hogy a feminista célkitűzéseket nem tekinthetjük valamiféle csak női ügynek. Ebben az értelemben szükségszerű, hogy a feminista „mi” fogalmát szélesebben fogalmazzuk újra, mint ahogyan ez szokás szerint történik – túlmenve még a diszkrimináció által érintett nők összességén is. E belátás részben már – ha nem is a szóhasználat, de a dolgok állása szerint – évtizedek óta megvan. Ezt bizonyítják példának okáért az olyan parlamenti döntések, amelyekben egy kizárólag férfigelegáltakból álló testület kimondta a nők választójogát, vagy az állami oktatási intézményekbe való bejutás egyenlő jogosultságát a nők számára. Annál kevésbé érthető, ha férfiak ma is, mint régen, nyers elutasítással fogadják a „feminizmus” kifejezést. Ha meggondoljuk, hogy a minden egyesre vonatkozó egyenlő tisztelet elve képezi a

²⁴ Vö. Beate Rössler: *Der Wert des Privaten*, Frankfurt 2002.

²⁵ E pont részletesebb kifejtése: Herta Nagl-Docekal: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, 2. kiad. Frankfurt 2001, 4.1. fejelet: „Moralphilosophische Grundlagen”, 178–187. o.

modern demokrácia-fogalom alapját, joggal tehetjük fel mindenkinek, aki ilyen elutasító módon viselkedik, a kérdést: „Hogyan lehet valaki demokrata, ha nem áll ki a feminizmus mellett?“

(Fordította Hell Judit)

RESÜMEE

*Feministische Forschung in der Philosophie
(Versuch einer Zwischenbilanz nach drei Jahrzehnten)*

An der Wende von den 1960er zu den 70er Jahren, im Kontext der damaligen Studentenbewegung, begannen Philosophinnen – ebenso wie Kolleginnen in anderen Wissenschaften – ihr Fach mit dem Faktum der vielfältigen Diskriminierung von Frauen zu konfrontieren. Dieser „Beginn“ war genau genommen eine Wiederaufnahme, da die Benachteiligung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts bereits wesentlich früher im Bereich der Philosophie thematisiert worden war, etwa durch John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill, oder – schon im 17. Jh. – durch den Cartesianer François Poullain de la Barre. Freilich handelte es sich dabei um jeweils vereinzelte Wortmeldungen, die keine Forschungstradition begründeten. Erst seit Beginn der 1970er Jahre hat sich eine kontinuierliche, zunehmend komplexere internationale Debatte zu dieser Thematik entwickelt, und erst dieser Diskurs

sollte durch eine eigens kreierte Wortprägung ausgezeichnet werden – durch Begriffe wie „Feministische Philosophie“ oder „Philosophische Geschlechterforschung“. Es legt sich nahe, heute – nach gut drei Jahrzehnten – eine Zwischenbilanz zu versuchen.

Bei genauerer philosophischer Betrachtung zeigt sich, daß alle Theorieelemente auf eine moralphilosophische Fundierung zurück verweisen. Werden nämlich Frauen unter dem Gesichtspunkt ihres Geschlechts und nicht als Einzelne behandelt, so heißt das, daß sie – mit Kant formuliert – nicht als Zweck setzende Personen ernst genommen werden. Das bedeutet: Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ist nicht vereinbar mit einem Anspruch auf moralisches Handeln. Diese Einsicht impliziert eine entscheidende Erweiterung des Begriffs „Feminismus“. Aus dem moralischen Blick-

winkel betrachtet, betrifft das Problem von Diskriminierung nicht mehr allein die Betroffenen. Dies zu leugnen, hätte schwerwiegende Konsequenzen: Es würde eine Sichtweise resultieren, die – per analogiam – der These entspräche, wonach rassistische Verhaltensmuster bloß für die dadurch Verletzten ein Thema wären. Wenn aber Diskriminierung aufgrund der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht ein Problem darstellt, das nicht nur die Betroffenen, sondern alle angeht, die darum bemüht sind, ihr Verhalten an moralischen Grundsätzen zu orientieren, dann folgt, daß feministische Zielsetzungen nicht bloß als eine Frauenangelegenheit gesehen werden dürfen. In diesem Sinne ist es notwendig, das feministische „Wir“ weiter zu fassen, als dies üblicherweise geschieht – auch über die Gesamtheit der von Diskriminierung betroffenen Frauen hinaus.

Partiell ist diese Einsicht – wenn nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach – seit Jahrzehnten vorhanden. Dies bezeugen beispielsweise jene parlamentarischen Entscheidungsprozesse, in denen eine ausschließlich aus männlichen Delegierten zusammengesetzte Versammlung sich für das Frauenwahlrecht oder für den gleichberechtigten Zugang von Frauen zu den staatlichen Bildungseinrichtungen aussprach. Umso weniger verständlich ist es, daß nach wie vor viele Männer dem Begriff „Feminismus“ mit schroffer Ablehnung begegnen. Bedenkt man, daß Prinzip der gleichen Achtung aller Einzelnen die Grundlage des modernen Demokratiebegriffs bildet, so ist an alle, die sich so ablehnend verhalten, die Frage zu richten: „Wie kann man Demokrat sein und sich nicht feministisch engagieren?“

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

1000 S. MICHIGAN AVE.
CHICAGO, ILL. 60607

TEL: 773-936-5000
FAX: 773-936-5001

WWW.CHICAGO.EDU

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

RECEPCIÓ ÉS KREATIVITÁS*

FRIDECZKY FRIGYES

A huszonegyedik század „reggelén”, amikor szinte percenként új tudományos eredménnyel: felfedezéssel, technikai „csodák”-kal gazdagodik az emberiség, *anakronizmus* a konzervatív értékek fontosságának a hangsúlyozása, ami igen sokszor, a hagyomány megőrzésének ürügyén, a sárba ragadt megszokottság kényelmességét védi, illetve a változásra (s változtatásra) képtelen tehetetlenséget leplezi. Megfontolandó Kölcsey Ferencnek, nemzeti himnuszunk megalkotójának előremutató intelme:

„Honfi! mit ér epedő kebel e romok ormán?
Régi kor árnya felé visszamerengni mit ér?
Messze jövőddel komolyan vess össze jelenkort:
Hass, alkoss, gyarapíts: s a haza fényre derül!”

A fentiek szellemében kívánom tájékoztatni az olvasót, az előttem lévő három (Áron Kiadó 2004) könyvről. Valamennyi — a másik négy kötetet is beleértve — összefoglaló fő címe: *Recepció és kreativitás*. Mindük az MTA Filozófiai Kutatóintézetével együttműködésben jelent meg. (A jelenleg itt nem tárgyalt négy munka: a magyar filozófia, a jog, a magyar nyelv és a magyar színház tárgykörével foglalkozik.)

Első kötetünk címe: *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig*. A kilenc tanulmányt összefoglaló munkát Palló Gábor (1942—) az

* *Recepció és kreativitás* (hét kötetben), Áron Kiadó, Budapest 2004.

MTA Filozófiai Kutatóintézetének igazgatóhelyettese szerkesztette, aki egyben az említett hét kötet sorozatszerkesztője. Ugyancsak Palló Gábor szerzője a bevezető fejezet: A recepció és kreativitás összefüggése a magyar tudományban. E kötet nyolcadik tanulmányát is ő írta: Tudományos intézmények, konzervativizmus, kreativitás. A Budapesti Műszaki Egyetem modernizáló szerepe – címmel.

Bevezetésként fontosnak tartja az *Előzetes fogalmi megjegyzések* ismertetését. „Amikor a magyarországi természettudomány ...: a matematika, csillagászat, fizika, kémia és biológia területén vizsgáljuk a recepció és a kreativitás történeti összefüggéseit, az egyes területek közös elemeit próbáljuk meglegelni... ennek révén a magyar kreativitás általában vett kiemelkedő példáihoz juthatunk, a világhírű 20. századi tudósokhoz, köztük nem egy Nobel-díjashoz. A közfelfogás szerint a legnyilvánvalóbban éppen ők példázzák a magyar tehetséget, amely talán kiváltképp a kreativitással jellemezhető. Ebben az összefüggésben kreativitáson egyéni képességeket értünk. Ezek a képességek hozzásegítenek egyes tudósokat ahhoz, hogy kiemelkedő alkotásokat, tudományos műveket hozzanak létre.”

Meggondolandó, vajon a kreativitást nem előzte-e meg valamiféle receptivitás? A külső szemlélő csak a *végeredményt* látja, amit lehet, hogy sok-sok kis új lépés előzött meg, s ezek magába fogadása (recepciója) hozta meg egy kutató tudós fejében az összegző eredményt, amely már új minőségnek, *felfedezésnek* nevezhető.

Előfordulhat, hogy több „egymástól térben és időben független ember” létrehoz valami tudományos eredményt, például a Bolyai – Gauss – Lobacsevszkij-féle nem-euklideszi térelméletet, de annak nevéhez fűződik majd (a dicsőség), aki legelőször hozta nyilvánosságra. Megtörténhet, hogy tudományos központoktól távol, elszigetelt körülmények között dolgozó kutató zseniális végeredményre jut, de mert közege (pl. az iparilag-technikailag elmaradott ország) nem fogja fel e korszakos felismerés (találmány) jelentőségét; annak alkalmazására (hasznosítására) ott még nem érett meg a helyzet (a szükségesség) – ilyenkor a feltaláló vagy külföldön szorgalmazza annak realizálását, vagy a jövőre bízta, hogy az *a hazájában* hasznosuljon.

A tudományos alkotásban a *prioritás* mellett alapvető kritérium az *originalitás*, ám a tudomány története csak azokat méltányolja originális

(eredeti) alkotásnak, amelyek „nehéz” problémát oldanak meg, lehetőleg „szellemes”, illetve „elegáns” módon.

A recepció (a tudományos eredmények befogadása, elsajátítása) már kevésbé szorul magyarázatra. Megkülönböztethető az egyéni, illetve a közösségi befogadás (recepció). „Amikor egy tudósközösség elfogad és asszimilál bizonyos eredményeket és ezáltal saját tudománya részének tekinti, *kollektív recepció*ról beszélünk; amikor egy személy (tudós vagy diák) teszi ezt, a recepció *individuális*.” Ezt a fogalmilag nagyon világosan elkülöníthető két jelenséget nehéz megkülönböztetni. „A recepció ugyanis alapvetően *egyéni*, és nincs világos kritériumunk arra, hány egyénnek kell befogadnia valamely ismeretet ahhoz, hogy társadalmilag recipiáltnak tekintsük.”

Palló Gábor a fogalmi „tisztázás” után a kopernikanizmus nagy zökkenőkkel teli hazai befogadásának folyamatát tárja elénk. Említi Makó Pál (1724–1793) híres tankönyvét; Hatvani István (1757) fizikai, Varga Márton növényteni tankönyvét (1808). Ebben a korszakban nem beszélhetünk az alapgondolatok általános elterjedtségéről. A lakosság igen kis hányada végzett magasabb szintű tanulmányokat. Jelentős befolyást gyakorolt a tananyag tartalmára az egyes egyházak ideológiai szigora, ill. engedékenysége. (Megjegyzendő, hogy Pázmány Péter kezdeményezésére II. Ferdinánd 1675-ben életre hívta az első folyamatosan működő egyetemet Nagyszombaton, ahol az 1770-től induló orvos- és filozófiai-képzés keretében elhangozhattak természettudományos előadások is.) Lassanként létrejöttek oktatási célt szolgáló csillagvizsgálók; Hell Miksa (1720–1792) norvégiai expedíciót vezetett s ebben részt vett Sajnovics János (1733–1785) is. A selmechányai bányatisztképző Akadémián magas színvonalú oktatás folyt kémiában és matematikában. Itt tartottak először hallgatói laboratóriumi gyakorlatokat Európában.

1784-ben az egyetem keretén belül létrehozták az első magyar mérnökképző intézetet. Itt már korszerű természettudományos oktatás folyt, s ennek egyes részei átkerültek a Budára költözött egyetemre. A 18. század végén, a 19. század elején a természettudomány egységes magyar intézményrendszere csak születőben volt, ekkor még nem tekinthettük általánosan recipiáltnak hazánkat. Később a Magyar Tudományos Akadémia (1825) tudóstársasága bizonyult a legéletképesebbnek, de elmondható, hogy a 19. század első kétharmada,

durván a kiegyezésig, inkább a politikai harcok, mint a nagyfokú receptivitás időszaka. A recepció folyamat (széles értelemben) majd akkor válik igazán lehetővé, ha már magyar nyelven is megnevezhetjük például a kémia korabeli alapelemeit. Csakhogy a magyar nyelvhasználat általános bevezetését csak sikeres (nemzeti) politikai harc eredményezhette volna. Nendtwitch Károlyt (1811—1892), aki 1848-ban *magyar nyelven* tartotta meg az első egyetemi kémia-előadást, iszonyú retorziók érték.

„A recepcióhoz nem elég a gondolat vagy a bemutató, az eredménynek be kell kerülnie az általánosan elfogadott, standard ismeretek nem könnyen definiálható testébe.” Jó példa erre Jedlik Ányos (1800—1895) magyarul tanító fizikusprofesszor, aki *dinamóelven* alapuló elektromos motort készített, megelőzve Werner Siemens-t, ám az utóbbit tartják a dinamó feltalálójának — az előbbieket miatt.

A kiugróan kreatív gondolkodású Bolyai János (1802—1860) minden tabut áttörő eredménye, a nem euklideszi geometria felfedezése nem recipiálódott; sem hazánkban, sem másutt nem vált a standard tudás részévé, amíg a nem euklideszi geometriák nem kerültek a matematikusok érdeklődési körébe. Bolyai megelőzte korát. E témával foglalkozott Karl Friedrich Gauss (1797—1855) és Nyikolaj Ivanovics Lobacsevszkij (1792—1856) is. Bolyai munkáit a hazai tudósközösség már csak azért sem méltányolta, mert nemigen létezett matematikus közösség nálunk az időben.

„A fizika legjelentékenyebb magyarországi eredménye Eötvös Lóránd (1848—1919) gravitációs mérés technikája, talán a newtoni világkép egyik utolsó kiemelkedő teljesítménye, melynek mondanivalója...már a relativitáselmélet irányába mutatott. Furcsamód éppen Eötvös nagy eredménye, klasszikus fizikai gondolkodásmódja és személyiségének súlya akadályozta a hőtani, elektromosságtani és hasonló modern eszmék hazai recepcióját. Másfelől alkotása hozzájárult a legmodernebb gondolatok kimunkálásához is, például egy új tudományág, a *geofizika* megindításával.”

„A mérési módszerek lassú, inkább lokális jellegű fejlesztése állt a kémiai kutatás középpontjában is. Mindez beleillett az ország általános feltérképezésének programjába, amely magában foglalta a forrásvizek összetételének *kémiai analízissel* történő meghatározását, az ásványkincs földterítését, a növény- és rovarvilág fölmérését, és Eötvös nyomán a föld

alatti kincsek megismerését is. A kémia a fizikához hasonlóan rugalmatlanul válaszolt a szakma átalakulására. Miközben a centrumban a vezetőágazat a fokozatosan kiépülő *szerves kémia* lett, nálunk még javában az analitikai módszerekkel és szervesetlen kémiai munkákkal foglalkoztak.”

A szerző két csillagászt is megemlít e korból: Konkoly Thege Miklós (1842—1916) mellett Fényi Gyulát (1845—1927). A biológiai recepció külön fejezet lehetne. „Itt nemcsak az állandó lépéstartás mutatható ki, hanem a radikális újítás és a sajátos transznacionális, regionális *network* (hálózat, kapcsolathálózat) kialakulása is. A modern genetika első lépéseit Nyugat-Magyarország, Kelet-Ausztria, Morvaország vidékén tették meg olyan gondolkodók, akik birtokaikon közel éltek a mezőgazdasághoz. A *network*, melynek magyar emberek is tagjai voltak, Gregor Mendel (1822—1884) osztrák (morva?) származású ágostonrendi szerzetes, Brünn (Brno) gimnáziumi tanára, a brünni Természettudományi Társulat kutató tudósa, az öröklődés törvényeinek felfedezője, aki kísérleteit még Darwin első könyvének megjelenése előtt elkezdte munkásságával érték el leghíresebb eredményüket, de Mendel nem dolgozott elszigetelten és nem dolgozott a törvényeit logikailag is megelőző tudományos eredmények nélkül.”

„Mindez fölhívja a figyelmet a tudományos receptivitás és a szélesebb társadalmi összefüggések szerepére”, pl. hazánkban az ipari forradalom nem a textilipari, gépipari ágazatokban jelent meg (mint pl. Angliában), hanem az élelmiszeriparban. Az ország agrárjellege ad erre magyarázatot. Ahogy Mendel, apjának gyümölcsösében, kertészetében kísérletezhetett, pl. vetési hórso keresztezésével, úgy hazánkban is „a földjeikhez visszavonuló” műveltebb, képzett birtokosok kutatására „a mezőgazdasághoz közelebb eső biológia mutatott nagyobb receptivitást és kreativitást is.”

„Az egész történeti folyamatban a dualizmus időszaka hozott alapvető fordulatot... Ebben az időszakban épült ki a modern tudomány művelését lehetővé tevő intézményrendszer. Megalakult a *Műegyetem* (1871), a kolozsvári, később a szegedi, debreceni, pozsonyi egyetem... Működött az MTA, a *Természettudományos Társulat*, a *Magyar Orvosok és Természetvizsgálók Egyesülete*, és sorra jöttek létre újabb tudományos társaságok... Megindultak a magyar nyelvű tudományos folyóiratok... A két világháború között alakult néhány kutatóintézet, ám ezek nem

alkottak kutatóintézeti hálózatot. Az intézetek közül kiemelkedett az *Egyesült Izzó* (privát) kutatólaboratóriuma... Színre lépett az összefüggő rendszert fenntartó professzorok alapító generációja... Tk. *Eötvös Loránd* fizikus, *Than Károly* kémikus, *Szabó József* geológus, *Entz Géza* biológus, *Kürschák József* matematikus...*Lóczy Lajos* geológus, *Lengyel Béla*, *Buchböck Gusztáv* vegyészek, *Fejér Lipót*, *Riesz Frigyes*, *König Gyula* matematikusok, *Tangl Ferenc* fiziológus, a híres orvosok: *Kerényiék*, *Hőgyes Endre* és sokan mások."

Mielőtt még belemerülnénk a 20. századi világhírű magyar tudósok, a Nobel-díjasok s más „marslakók” üstökösszerű feltűnésére a tudomány egén, szükségesnek tartom megjegyezni, hogy a recepció (befogadás) és a kreativitás nem egy merev ok-okozat törvényszerű folyománya, hanem egy oda- és visszahatás kölcsönös (egymással összefüggő) mechanizmusának együttes eredménye. A magyar Nobel-díjasok kreativitását előmozdító recepció nem más, mint *Eötvös József* és *Trefort Ágoston* európai színvonalú magyar közép- és felsőfokú iskolahálózatot létrehozó, *teremtő kreativitása*, mely középiskolák tanárainak felkészültsége, tudáshalmaza, modern tanítási módszerük hatékonysága, a szókratészi tanár-diák együttműködés és a különböző (matematikai, fizikai, kémiai stb.) versenyek recepciója által felszították jövőndő tudósainkban a kreativitás célra fogott, de ugyanakkor több irányba is kiterjedő érdeklődését, a kutatás szenvedélyét.

Báró *Eötvös József* (1813—1871) író és politikus, a 19. század legkiemelkedőbb magyar politikaelméleti írója, *Kölcsey* és *Kazinczy* lelkes rajongója. Miután *Trefort*tal beutazta Anglia, Hollandia, Francia- és Németország, Svájc nevezetes városait, a nyugati szabadelvű intézmények átvételének híve lett. Már az 1839. évi országgyűlésen feltűnést keltett szónoki tehetségével, első beszédei egyikét a zsidók emancipációja érdekében tartotta; a vallásegyenlőségért és a szólásszabadságért küzdött. (*A karthausi, A falu jegyzője, s a Magyarország 1514-ben* című regényeit nem elemezzük, de megjegyezzük, hogy az utóbbit a *jobbágyfelszabadítás*, a politikai és törvény előtti egyenlőség érdekében írta.) A *Batthyány-kormány* vallás- és közoktatásügyi minisztereként 1848. július 24-én az Országgyűlés elé terjesztette az elemi népoktatásról szóló törvénytervezetét; 1867 és 1871 között pedig megalapozta a modern polgári oktatási rendszert. Halála előtt bízást

mondhatta: „A haladásnak útjait egyengettem, törvényeimben egy szebb jövőnek alapjait raktam le.”

Trefort Ágoston (1817–1888) a reformkorban az ún. centrista kör tagjaként egyik eszmei előkészítője a polgári átalakulásnak. 1872-től tizenhat éven át közoktatási miniszterként, az Eötvös József által megkezdett munkát folytatva felépítette a modern polgári jellegű magyar oktatási rendszert. Életének fő célja és eredményes tevékenységének betetőzése az egész világon elismert, magas színvonalú magyar közép- és felsőoktatás. 1837-ben találkozott Eötvös Józseffal, s életre szóló barátság alakult ki közöttük. Ők ketten, Szalay Lászlóval és Lukács Móriccral (négy európai műveltségű, világot járt fiatal értelmiségi) képviselték legtisztább formában a polgári-liberális eszméket. Ráadásul Trefort közgazdasági szakértőként felismerte, hogy fejlett gyáripár nélkül nem garantálható az ország függetlensége. Ennek érdekében kiépítette az ipari és kereskedelmi szakoktatási rendszert. 1880-tól a Felső Ipariskola – a Műegyetem mellett – a hazai műszaki oktatás legfontosabb intézménye lett. Ugyanakkor a vasútépítést tekintette legsürgősebb feladatának (Alföld – Fiume vasút, 1871).

A népoktatás terén elsősorban a tanítóképzés színvonalát emelte. Az 1879-es törvényjavaslatával kötelezővé tette a magyar nyelv oktatását minden népiskolában. Legkiemelkedőbb alkotása az 1883. évi XXX. törvénycikk, *„amely csaknem fél évszázadra megszabta a magyarországi középfokú oktatási rendszer egységes szervezeti kereteit és az eredményes oktatás feltételeit”*. (Csak államilag képesített tanárok taníthattak a középiskolákban.) Egyenértékűvé tette a reáliskolát (nyolc osztály, érettségi). Jól felszerelt iskolai szertárakat és könyvtárakat, valamint a középiskolai tanárok számára külföldi ösztöndíjakat is létesített. A hazai egyetemi oktatást minden vonatkozásban európai színvonalra emelte. Szerinte *„az egyetem fő feladata a tudomány művelése, fejlesztése és terjesztése, s emellett... hivatva van a gyakorlati szakpályákra is megadni a szükségelt képesítést”*. Különösen szívügye volt az orvos- és a természettudományi képzés fejlesztése (eredménye az orvosi kar és a klinikák épületei az Üllői úton).

Kezdeményezésére alakult meg 1875-ben a Zeneakadémia, Liszt Ferenc elnökletével. Szükségesnek látta a kellő műtermekkel ellátott magyar Képzőművészeti Akadémia felállítását: 1883-ban létrehozta a Festészeti Mesteriskolát, amelynek élére Münchenből hazahívta *Benczúr*

Gyulát. Létrehozta 1876-ban az Országos Tanszermúzeumot, 1883-ban a Technológiai Iparmúzeumot; megkezdte az Iparművészeti Múzeum gyűjteményének kialakítását; 1885-ben megalakította az Iparművészeti Társulatot, országos bizottságot hozott létre a műemlékek felügyeletére, s azok fenntartására és restaurálására az állami költségvetésből nyújtott keretet. A képzőművészetek fejlődését állami megrendelésekkel és ösztöndíjakkal igyekezett előmozdítani. Az MTA 1885-ben elnökévé választotta, ahol elsősorban arra törekedett, hogy az Akadémia tevékenységében nagyobb szerepet kapjanak a természettudományok. Nagyszerű gimnáziumainak hallgatója volt mindaz a világhírű tudós, feltaláló, karmester, író, akiket zsenialitásuk, hihetetlenül sokoldalú tudásuk következtében, marslakóknak neveztek az Amerikai Egyesült Államokban.

A *Fasori Evangélikus Gimnázium*ba járt Harsányi János (1920–2000), ahol megnyerte az Országos Tanulmányi Versenyt matematikából. Doktori értekezését *Filozófiai tévedések logikai analízise* témából írta 1947-ben. 1994-ben Nobel-díjat kapott a „nem-kooperatív játékok elméletében az egyensúly-elemzésre vonatkozó úttörő munkásságáért”. A Svéd Királyi Akadémia sajtóközleménye szerint „Harsányi János mutatta meg, hogy miként analizálhatók a nem teljes információjú játékok, amivel elméletileg megalapozott egy aktuális kutatási területet. Ez stratégiai szituációkat vizsgál olyan esetekben, amikor a szereplők nem ismerik egymás szándékát (pl. békétárgyalások megkezdése előtt). Harsányi munkássága minden közgazdasági analízis alapjának tekinthető, függetlenül attól, hogy a játszma magánszférában vagy közsférában folyik.

Herzl Tivadar (1860–1904) a modern politikai cionista mozgalom megalapítója, s az önálló Zsidó állam megteremtésének elméleti megalapozója.

Hoff Miklós (1906–1997) gépészmérnök, a repülés és űrhajózás elméletének és technikájának tudósa.

Neumann János (1903–1957) vegyészmérnök, számítógép tervező és építő. A Budapesti Tudományegyetemen doktorált 1926-ban matematikából. Ő többek között a kvantummechanika matematikailag szabatos axiomatikus megalapozója, a játékelmélet megteremtője.

Rátz László, a Fasori Evangélikus Gimnázium legendás matematika-tanára, korán felismerte „Jancsi” képességeit, és külön órákon foglalko-

zott vele — díjtalanul. Az egyetem professzoraihoz fordult: Kürschak József matematikaprofesszor felvette „Jancsit” hallgatójának.

Az Amerikai Atomenergiái Bizottság tagja (1954—1957), tizenhét Tudományos Akadémia tagja, ill. tiszteletbeli doktora. Számos kitüntetés, díj tulajdonosa. Egy Hold-krátert is elneveztek róla.

Wigner Jenő Pál (1902—1995) vegyészmérnök, fizikus, a chicagói atomreaktor egyik építője, ő volt a világ első reaktormérnöke. A természet szimmetriáját kihasználva megadta a *kvantummechanika* megalapozását. Kimutatta, hogy a kvantummechanika alapján az atommag szerkezete megérthető. Felismerte a protonok és neutronok együttes számának megmaradását. 1939-ben kidolgozta a maghasadás fizikai elméletét. Megtervezte és megépítette az első vízhűtéses nagy teljesítményű reaktorokat. Egyike volt azon magyar származású tudósoknak, akik átformálták az amerikai tudományos életet. 1963-ban *fizikai Nobel-díjjal tüntették ki*. Az Amerikai Atomenergiái Bizottság tagja (1952—1964); Az Amerikai Fizikai Társaság elnöke (1956). Tagja az USA Nemzeti Tudományos Akadémiájának, az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémiának, a Göttingai, a Holland Királyi Akadémiáknak, az Osztrák Tudományos Akadémiának, a Magyar Tudományos Akadémiának. Az ELTE és 17 más egyetem tiszteletbeli doktora. USA Érdemrend (1946), Franklin Érem (1950), Fermi-díj (1958), az Egyesült Nemzetek „*Atom a Békéért*” díja (1960), a Német Fizikai Társaság Max Plank-érme (1961), az USA Nemzeti Tudományos Díja (1969), Einstein-érem (1972), a Magyar Nukleáris Társaság Szilárd Leó díja (1992). A Magyar Köztársaság rubinokkal ékesített Érdemrendje (1994).

A Kármán Mór kimunkálta világi iskolák egyike, az általa megalakított Trefort-utcai Mintagimnázium hallgatója volt (ugyancsak ábécé rendben) Balogh Tamás, Káldor Miklós, Kármán Tódor, Kürti Miklós, Lax Péter, Polányi Mihály és Teller Ede.

Balogh Tamás (1906—1981) = Lord Thomas Balogh közgazdász, Budapesten, Berlinben, Harvardon tanult. Oxfordban a Balliol Collegium professzora (1938). Málta kormányzója (1955—1957), Jamaica kormányzója (1961—1962). Lorddá avatták (1970). Anglia energiaügyi minisztere (1974—1975). Az állam gazdasági köteleességvállalását hangsúlyozta a szabad piaccal szemben.

Káldor Miklós (1908—1984) = Lord Nicholas Kaldor 17 évesen érettségizett a Mintagimnáziumban. Németországban tanult

közgazdaságtant. A Londoni Közgazdasági Egyetemnek, majd Cambridge-ben a Király Collegiumának professzora. Az angol miniszterelnök adóügyi tanácsadója. Az angol királynő lovaggá ütötte.

Szöllőskislaki Kármán Tódor (1881–1963) a budapesti Tudományegyetem professzorának, s az oktatásügyi államtitkárnak, Kármán Mórnak fia, az Eötvös Versenyt megnyert mintagimnáziumi tanuló a Budapesti Műszaki Egyetemen szerzett gépészmérnöki diplomát. A Tanácsköztársaság összeomlása után Németországba emigrált (1919) Göttingában dolgozott, majd Aachenben lett professzor; 1933-ban Amerikába ment. Pasadena-ban létrehozta a Sugármeghajtás Laboratóriumát 1944-ben. Az *örvénykutatás* után bevezette a repülő és más járművek *áramvonalas* alakját. Kulcsszerepe volt a lökhajtásos repülőgépek kifejlesztésében. Eredményesen dolgozott a *turbulenciák* mechanikai hatásának leküzdése terén. A Kaliforniai Műegyetem, de más légiflotta is kikérte tanácsát pl. *szélcsatorna* építésében. A gyakorlati problémákat matematikai modellekkel megoldó munkastílusa meghozta számára a hírnevet, és a gyorsan kibontakozó német ipar vezető egyéniségeinek, Fokkernek, Junkersnek, Opelnek, Zeppelinnek a személyes barátságát, az Aachenbe 1927-ben, 1931-ben, sőt 1933-ban is visszalátogató Kármán Tódor. Göring repülésügyi miniszter megpróbálta megnyerni a Német Légierő (a Luftwaffe) kiépítésében való közreműködésre, de Kármán, Hitler hatalomra jutása után sürgősen visszament Amerikába. Hatásos tevékenységére jellemző, hogy Dan Kimball, az Aerojet igazgatósági elnöke így nyilatkozott: „Pearl Harbor óta országunk biztonsága Albert Einstein és Kármán Tódor munkáin alapul. Az Amerikai Légierő szemében Kármán isten volt, amit mondott, azt megcsinálták.” (Kármán Tódor titkosított könyve: *Tudomány, mint a légifölény kulcsa.*) Kármán az Angol Királyi Társaság tagja. Eisenhower elnöktől kapta az USA Szabadság Érmét; Kennedy elnöktől az USA legelső Nemzeti Tudományos Díját (1959). Gauss- és Watt-érem birtokosa. A Budapesti Műszaki Egyetem (1962) és 28 más egyetem tiszteletbeli doktora. 1963-ban elnyerte az 1963. *év Nemzetközi Tanára* címet. A Nemzetközi Asztronautikai Akadémia megalapítója. Emlékét elsőként kiemelten őrzi az Űrkutatás Dicsőségszarnoka Alamogordóban. A Holdon és a Marson krátert neveztek el róla. A NATO tudományos kutatási-fejlesztési díjának névadója. Végredeletében harmincezer dollárt adományozott az Amerikai-Magyar Kapcsolatok Intézetének.

Kürti Miklós = Nicholas Kurti (1908—1998) a Mintagimnáziumban Kármán Ferenc (Tódor öccse) tanította matematikára, Miklós szerette írni. Édesanyja, Salpeter Jakabnak, a Tungsram termelési igazgatójának tanácsára „a fizika lesz a jövő technikájának az alapja” Párizsba küldte, hol a Sorbonne-on kezdte tanulni a *fizikát*, s hol Marie Curie előadásait is hallgathatta a radioaktivitásról. (Neumann, Teller, Wigner először vegyészmérnökként kezdte, s csak ezután a matematikát és a fizikát. Kürti matematikából és fizikából is érettségizett.)

A párizsi évek (1926—1928) után, Polányi Mihály tanácsára Berlinbe ment (1928—1931). „Ebben az időben Berlin volt a tudományos világ központja.” A náci hatalomátvételét követően Simon professzorral Oxfordba ment, hol több mint 50 évet töltött. 1940-től a brit atombomba-programban *gázdiffúziós izotópszétválasztással* foglalkozott, ezt 1941-től az USA-ban, a Manhattan-programban folytatta (1944—1946) a Columbia Egyetemen, majd ismét az oxfordi egyetem kutatója; 1967—1975 között professzora. Az új hűtési technikákat felhasználva vizsgálta az anyagok viselkedését alacsony hőmérsékleten. Új szupravezető anyagokat fedezett fel. Tudománytörténettel is foglalkozott.

Tagja a Brit Elektromosellátási Tanácsnak (1960—1979); az Angol Királyi Társaságnak (1956), majd alelnöke (1965—1979); a Magyar Tudományos Akadémiának és az Academia Europeanak. A Brit és Francia Fizikai Társaság Holweck-érme (1955), a Nemzetközi Fizikai Unió (IUPAP); legelső Fritz London-díja (1958). A Brit Birodalom Parancsnoka (CBE, 1973). Az Angol Királyi Társaság Hughes-érme (1976). A Francia Becsületrend lovagja (1976). A Magyar Köztársaság Érdemrendje a csillaggal (1988). Tagja volt az Angol Királyi Társaság, az Angol Fizikai Társaság, a Francia Fizikai Társaság, az Európai Fizikai Társaság tanácsának. Az Eötvös Társulat tiszteletbeli tagja. Gyakran látogatott Magyarországra. A Kerepesi úti Nemzeti Sírkertben van eltemetve.

Lax Péter Dávid (1926—) matematikus is a Mintagimnázium neveltje. Nagybátyja, Korodi Albert, Szilárd Leó és Gábor Dénes jóbarátja. Lax egy Neumann Jánosnak szóló ajánlólevéllel, 15 évesen emigrált (1941) Amerikába; 1944-től amerikai állampolgár. Diplomáját a New York Universtiyen szerezte meg; uo. oktató (1949), professzor 1958-tól. Katonaként Los Alamosban a Számítástechnikai Osztályon dolgozott (1945—46). Erdős Pal hívta Princetonba. A differenciálegyenletek

megoldásának elméletével és gyakorlatával foglalkozott: differenciál és integrálszámítás céljaira szerkesztett numerikus módszereket. Az AEC Számítástechnikai és Alkalmazott Matematikai Központ igazgatója (1964—1972), az Amerikai Matematikai Társulat elnöke (1977—1978). Szakmai munkássága a matematika számos területére kiterjed: a numerikus matematika alapkérdései, algebrai geometria, analitikus számelmélet; a nem lineáris hiperbolikus rendszerek elmélete; az akusztikus és kvantummechanikai szóráselmélet kérdései. Több, Neumann János által felvetett problémát válaszolt meg, vizsgálatainak fontos szerepe van a turbulenciaelmélet alapkérdéseinek tisztázásában. A New York Egyetem Courant Matematikai Intézetének 1980—1986 között igazgatója. Tagja az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémiának, az USA Nemzeti Tudományos Akadémiájának, a Francia, az Orosz és a Magyar Tudományos Akadémiának (1993). Az Amerikai Matematikai Társaság Chauvenet-díja (1974) Semmelweis-érem (1975), Wiener-díj (1975), az USA Nemzeti Tudományos Díja (1986) Wolf-díj (1987), matematikai Nobel-díjas 2005. Több könyve közül „kiugrik” a *Functional Analysis* (2002).

Polányi Mihály = Michael Polanyi (1891—1976) kémikus, szociológus, tudományfilozófus. P. Károly gazdaságtörténész és társadalomfilozófus testvéröccse, a Nobel-díjas John C. Polanyi apja: a Minta gimnázium elvégzése után a Budapesti Orvostudományi Egyetemre járt, hol 1913-ban orvosi diplomát szerzett, majd 1916-ban kémiából doktorált. Már egyetemista korában részt vett a baloldali szabadelvű Galilei Kör és a Szombat Esti Kör munkájában, társadalomtudományi publikációi jelentek meg a *Huszedik Század* és a *Szabadgondolat* c. folyóiratokban. Kutatásait az adszorpció, az anyagok rugalmassági és szilárdsági tulajdonságai, a röntgenanalízis és a reakciómechanizmusok területén folytatta; foglalkozott a folyadékok-kémiájával, a termodinamika III. fő tételére vonatkozó vizsgálatokkal, majd az adszorpció termodinamikai alapjaival. Az első világháborúban katoniorvos, a Tanácsköztársaság hónapjaiban a tud. egy. III. sz. Fizikai Intézetében működött Hevesy György asszisztenseként. 1919 őszén Németországba menekült: előbb a Karlsruhei Egyetem, majd a Berlini Műszaki Vilmos Császár Fizikai-Kémiai Intézet kutatója, s itt Wigner Jenő doktori témavezetője, az egyetem „örökös tagja”. Hitler hatalomra jutása után (1933) Angliába ment. A Manchesteri Egyetemen kinevezték a fizikakémia professzo-

rává. Itt főként reakciókinetikai kutatásaival tűnt ki, s e területen együtt dolgozott Wigner Jenővel is. 1968-tól a filozófia professzora uo. Tudományfilozófiai írásai közül kiemelkedik a *Tudomány és társadalom* (1946 London) és *A szabadság logikája* (1951 Chicago) c. könyve. Polányi fő törekvése az volt, hogy a valóság objektivitását és a tudás személyes szubjektív jellegét összehangba hozza. Tudományfilozófiai felfogásának legteljesebb kifejtését a fő műveként számon tartott *Személyes tudás – Úton egy posztkritikai filozófiához* (1958) c. kötetében adta közre. Polányit 1958-ban hívta meg az oxfordi Merlon College, s ennek az intézménynek a kutatója maradt visszavonulásáig. Tudományos munkája mellett aktív közéleti tevékenységet folytatott. A személyes önállóság szerepét vizsgálta a tudományos kutatásban. Az Angol Királyi Társaság tagja. Budapesten Polányi Mihály Kör működik és *Polanyiana* folyóirat is van.

Feltehetően Teller Ede (1908–2003) fizikusnak lehet a legnagyobb irodalma: tevékenységének jelentősége és hosszú életkora következtében. A Magyar Nagylexikon (17) egy hasábon, a Britannica Hungarica (17) kettő és fél hasábon tárgyal róla. Az utóbbi: „magyar származású amerikai atomfizikus”-ként aposztrofálja, aki „részt vett az első atombomba előállításában (1945), majd később az ő vezetésével fejlesztették ki az első termonukleáris fegyvert, a hidrogénbombát”. Magyarul is megjelent 1989-ben A. Blumberg: *A Trefort utcától a hidrogénbombáig* c. könyve. William J. Broad: *Teller háborúja. Az USA csillagháborús tévútjának szigorúan titkos története* c. könyve 1996-ban.

Teller a Trefort-utcai Mintagimnáziumban megnyerte az Eötvös Versenyt. Érettségije után 1925-ben a Budapesti Műegyetemen kezdte tanulmányait, s a Karlsruhei Műszaki Egyetemen kapott vegyész-mérnöki diplomát. Tanult Münchenben és Lipcsében is. Utóbbiban Heisenberg mellett, 1930-ban fizikai-kémiai doktorátust szerzett. A „hidrogénmolekula-ionról írt doktori értekezésének része volt a molekuláris elektronpályák mindmáig általánosan elfogadott elméletének megalapozásában.” Korán elmélyedt az atomfizikában: kezdetben Niels Bohrnál tanult Koppenhágában. 1931–1933 között a Göttingeni Egyetemen tanított, 1935-ben (feleségével) az Egyesült Államokba utazott. Az amerikai vízumot Sir Thomas Balogh verekedte kizsármukra. A washingtoni George Washington Egyetemen tanított, mivel az Oroszországból emigrált G. Gamov csak azzal a feltétellel vállalta emitt professzorságát, ha Teller lehet a munkatársa.

Teller figyelmét Gamov terelte a magfizikára. „Gamovot a Nap és a csillagok energiájának eredete érdekelte.” Együtt újszabályokat állapítottak meg arra, hogy a szubatomi részecskék miként szabadulhatnak ki az atommagból a radioaktív bomlás során. Bohrnak az uránatom hasadásáról – nagy feltűnést keltő – 1939-es közleménye után Teller elhatározta, hogy tudását a nukleáris fegyverek kifejlesztésére fordítja. Az első önfenntartó nukleáris láncreakciót létrehozó, korszakos jelentőségű kísérlet során csatlakozott Enrico Fermi csoportjához a Chicagói Egyetemen. A Kaliforniai (Berkeley) Egyetemen R. Oppenheimerrel dolgozott az atombomba elméletén. Amikor Oppenheimer 1943-ban Új-Mexikóban létrehozta a Los Alamos-i titkos kutatóintézetet, Tellert az elsők között szerződtették. Az atomhasadáson alapuló bomba kifejlesztése volt feladatuk, de Teller a fő iránytól eltérve egyéni kutatásokat folytatott a hidrogén fúzióján alapuló, s jóval hatékonyabbnak ígérkező termonukleáris bombával kapcsolatban. Arra törekedett, hogy az Egyesült Államok nukleárisfegyver-fejlesztési programjában a hidrogénbomba kapja a fő szerepet.

Amikor Truman elnök szabad utat adott a fegyver kifejlesztésének, Teller Los Alamosban nekifogott megvalósításának. 1951 elején már előrébb jutottak a működőképes termonukleáris szerkezet megtervezésével. Stanislaw M. Ulam azt javasolta, hogy ennek begyújtását egy atombomba *mechanikai lökéshulláma* segítségével indítsák; Teller viszont ezt úgy módosította, hogy a töltet begyújtásához inkább az *atombomba sugárzását* használják. A fúziós fegyver végül e két új ötleten alapult, és 1952. november 1-jén a csendes-óceáni *Enewetak*-atollon sikerrel kipróbálták a Teller–Ulam-féle szerkezetet: robbanóereje *tízmillió tonnányi TNT*-vel volt egyenértékű. A bomba kifejlesztésében jelentős része volt Teller makacs kitartásának, melyet hitetlenkedő tudóstársaival szemben tanúsított. A rendíthetetlenül kommunistaellenes Teller az 1960-as években rengeteget küzdött azért, hogy az USA megelőzze a Szovjetuniót a nukleáris fegyver terén. Ellenezte az 1963-as atomcsendegyezményt, amely megtiltotta az atomfegyverek kipróbálását a légkörben. Az 1970-es évekre is a kormány egyik legfőbb tanácsadója maradt a nukleáris fegyverek ügyében. 1982–1983-ban nagy szerepe volt abban, hogy Ronald Reagan elnök megindította az (esetleges) szovjet nukleáris támadások kivédésére tervezett Stratégiai Védelmi Kezdeményezést.

Teller Ede Einstein-díjat kapott 1958-ban; Fermi-díjat (Kennedy elnöktől) 1962-ben. Az USA Nemzeti Tudományos Díját Reagan elnöktől 1986-ban. A Magyar Tudományos Akadémia tagja 1991-től. Az Eötvös Társulat tiszteletbeli tagja; a Budapesti Műszaki Egyetem tiszteletbeli doktora (1991). Az Eötvös Egyetem tiszteletbeli professzora. A Magyar Nukleáris Társaság Szilárd-díját 1993-ban, a „Magyarország hírnevéért” elismerést a magyar miniszterelnöktől kapta 1997-ben.

A *Berzsenyi Gimnázium*ba járt Grossmann Marcell, gróf Károlyi Mihály, Kemény János György, Klein György és Soros György.

Grossmann Marcell (1878–1936) itt kezdte, de Zürichben fejezte be a gimnáziumot, s ott járt a Szövetségi Műegyetemre Albert Einsteinnel egy időben, 1900-ban diplomázott. A „lusta kutya” Einstein, Grossmann jegyzeteit használva készült vizsgálaira, sőt az általános relativitáselmélet geometriáját is vele dolgozta ki. Ma a gravitáció (s az általános relativitáselmélet) kétévénként tartott konferenciáját Grossmann Marcell Konferenciának nevezik.

Gróf Károlyi Mihály (1875–1955) volt az 1918-ban kikiállított Magyar Népköztársaság ideiglenes elnöke.

Kemény János György (1926–1992) ugyanabba a Rácz-féle elemi iskolába járt, ahová korábban Neumann János. Utána a Berzsenyi Gimnáziumba iratkozott be, ahol nagyon boldognak érezte magát. „Matematikát Bölcsházy Árpád tanár úrtól tanultam...három és fél éven át...ehhez képest új anyagot (Amerikában) a Princetoni Egyetemen (az anchluss után édesapja kimenekítette családját Amerikába). A 14 éves fiú úgy szállt partra New Yorkban, hogy egy szót sem tudott angolul – a gimnáziumot (ahová Henry Kissinger is járt) befejezve, 19 évesen katonaként Los Alamosban a Számítástechnikai Osztályon dolgozott. A Princetoni Egyetemet három év alatt végezte el 1947-ben, évfolyam elsőként. Két év múlva ledoktorált. 1948-ban a Magasabb Tudományok Intézetének igazgatója. Robert Oppenheimer őt választotta ki Einstein asszisztensként, mert Einstein nem ismerte a korszerű matematikát. A Dartmouth Collegium professzora, majd elnöke. Tankönyve: *Bevezetés a véges matematikába* ott és akkor, hirtelen 200 000 példányban kelt el. Lax Péter szerint: „*Kemény könyve megváltoztatta a tanítás jellegét.*” A diákok már egyetemi tanulmányai elején bevezette a *modern matematikába*. Ennek fővonása, gyakorlati jelentősége – akár a biológiában vagy a szociológiában. Kemény látomása: a számítógépek fontossá válnak a

társadalom fejlődésében. 1971-es könyve, az *Ember és számítógép* fő érve: A számítógéppel egy „új *intelligens faj* született.” „A számítógépek milliószor gyorsabban gondolkoznak... Az embereknek harmonikus szimbiózist kell kialakítaniuk a számítógépekkel. Az együttélésben az embernek is meg kell őriznie teljes jogú szerepét.”

Kemény kifejlesztette a BASIC nyelvet (1962) és az e-mail hálózatot (1964). A matematika- és a számítógép-tudomány professzora 1981-től. Elnyerte az IBM első Robinson-díját 1991-ben „a számítógépek időbeosztásos hálózatba kapcsolásáért”. 1971-től ő volt az atomerőmű-balesetet kivizsgáló bizottság vezetője. Az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémia tagja, az Eötvös Társulat tiszteletbeli tagja, tizenkilenc egyetem tiszteletbeli doktora. Elnyerte többek közt a New York Akadémia díját.

Kemény János, nevéhez híven, keményen küzdött az emberiséget *előítéletek alapján* történő megosztása ellen. „A gonosz ráerőltetheti hatalmát... a megosztott társadalomra.” „Hallgassatok a belső hangra: az emberiség harmóniában éljen, tisztelje minden egyes ember jogát és méltóságát... használjátok tehetségteket... egy jobb világ, egy élhető világ megteremtésére, amelyben mindnyájunk számára jut hely.”

Klein György (1924—) magyar származású svéd biológus, rákkutató 1930-ban költözött Budapestre. A Berzsenyi Gimnázium elvégzése után orvostudományt tanult Szegeden és Budapesten. 1945—1946-ban a Budapesti Tudományegyetemen a szövettan és patológia előadója. 1947-ban Stockholmba emigrált feleségével. A stockholmi Karolinska Intézet orvosi kara tumorbiológiai osztályának kutatója (1947—1949), tanársegéd (1951—1957). A *daganatbiológia tanszékvezető egyetemi tanára* (1957—1993). A rák többtenyezős eredetén dolgozik.

1993-tól a Karolinska Tumorbiológiai Intézetének vezetője. *Daganatimmunológiai kutatással foglalkozik.* Fontos megállapításokat tett a szervezet daganattal szembeni védekező immunreakciójának mechanizmusáról, a transzplantációs antigének daganatimmunológiai szerepéről. Angolul, franciául, héberül, magyarul, németül, olaszul, svédül beszél. Tagja az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémiának, 1983-tól a Magyar Tudományos Akadémiának, a Svéd Királyi Tudományos Akadémiának, az USA Nemzeti Tudományos Akadémiájának, 1965-től az Élettani-orvosi Nobel Bizottságnak. Bertha Goldblatt Teplitz-díj (1960); a Dán Járványtani Társ. díja (1967); a Tumorimmuno-

lógia Shai Sacknai-díja (1972); Bertner-díj (1973); az Amerikai Rákkutató Társaság díja (1973); az Association pour la Recherche sur le Cancer Griffuel-díja (1974); a Technion Harvey-díja (1975); Gardner-díj (1976); Behring-díj (1977); Björkern-díj (1978); Sloan-díj (1979); a Santa Chiara Akadémia díja (1979); Fernström-díj (1983), a Svéd Királyi Tudományos Akadémia Letterstedt-díja (1989); a Svéd Irodalmi Akadémia Dobloug-díja (1990); az Oslói Egyetem Ettinger-díja (1990); Robert Koch Aranyérem (1998). Tiszteletbeli doktor Chicago, Nebraska, Tel-Aviv, Debrecen egyetemén és a jeruzsálemi Héber Egyetemen. Nyolc-tíz könyvéről tájékoztatnak egyes lexikonok.

Soros György (1930—), a filantropikus tevékenységéről is híres magyar származású amerikai pénzember, a Berzsenyi Gimnázium elvégzése után, apja unszolására előbb Svájcba (1947), majd Londonba ment. Ott elvégezte a közgazdasági egyetemet, *két év alatt* (1952). *A tudat terhe* c. filozófiai disszertációja nagyon tetszett doktori témavezetőjének, Carl Poppernek. Londonban tőzsdei ügynök és pénzügyi tanácsadóként, nemzetközi kapcsolatok útján felismerte, hogy a világpiacon nagyobbak a kihasználható különbségek, többet lehet nyerni, ha a pénz „mozog”, pl. New York, London, Tokió között. (Már édesapja is igen leleményes ember volt, ennek köszönhetően mindketten megmenekültek a vészkorszakban.) Soros György hamar átrándult Amerikába (1956), s igen gyorsan elnyerte az amerikai állampolgárságot (1961). A gazdasági és politikai életben a válság előjeleire figyel, hogy azt saját anyagi előnyére használja, és hogy aktívan megakadályozza a káosz kialakulását. „*A bizonytalanság szakértője, az egyensúly megszűnésére figyel*” — állítja — amit ő mindig egy kicsit előbb érzékel. A *Pénz alkímiája* c. könyvében (1987) összefoglalta nézeteit. A piac megértésének tökéletlenségét hangsúlyozza. Az egyensúly közelében kicsi az eltérés a *képzet* és a *valóság* között, s ez fokozatosan kiegyenlíthető *próba/szerencse* alapon. „A spekulánsok fontos feladatot töltenek be, ők a piac kritikusai.”

Az arany válsága, a *bessz* idején felvásárolta az aranybányák részvényeit, s ezen rengeteget keresett a *hossz* idején. Aki a második világháború után felvásárolta a német nehézipar részvényeit, névértékük tizedéért, két-három év múlva már akár ezerszeres haszna lett rajta.

Soros a pénz alkimistája, „az az ember, aki kirabolta az Angol Bankot” s az akcióból egymilliárd dolláros nyeresége lett – ezzel tulajdonképpen a recesszióból emelte ki Angliát 1992-ben.

Soros György „az a milliárdos, aki meg akarja váltani a világot”, és ez majdnem módjában is áll. Dollármilliárdokkal támogatta a „szocialista lábor” országainak belső ellenzékét, hogy ezeket az államokat „visszate-relje” a demokrácia közösségébe.

A 20. század második felében az *információ* lett a főszereplő, ami a csúcstechnikát hajtja. A jövőben a tudomány, a szabályozás, irányítás, programozás, adatfeldolgozás, távközlés; a rendszeres szervezés feladataira kell összpontosítanunk figyelmünket. Az információ villámgyorsan továbbítható az internet révén s éppen ez hozza, ill. hozta létre a legnagyobb átalakulást. Soros azon dolgozik, hogy az internet mindenki számára elérhető legyen, mert ez az egyik előfeltétele a *nyílt demokratikus társadalom* megteremtésének.

A *Piarista Gimnázium* két Nobel-díjas magyar tudóst is adott a világnak; de ide járt Eötvös Loránd is, s itt tanított a hosszú életű, Kossuth-díjas fizikatanár, Öveges József, az atomfizika iskolai tanításának úttörője.

Hevesy György (1885–1966) a sugármedicina atyja, a *Piarista Gimnázium* elvégzése után a Budapesti Tudományegyetemen kezdte kémiai tanulmányait, Berlinben folytatta, Freiburgban doktorált, Zürich, Manchester, Bécs volt további állomása. 1919-ben kinevezték a Budapesti Tudományegyetem gyakorlati fizika professzorává. Kármán Tódor őt bízta meg az összes fizikai laboratórium irányításával. („A rendszer-váltás” után megfosztották katedrájáról /1920/). Ám ő már 1913-ban Lord Rutherford tanársegédeként felfedte a radioaktív nyomjelzés eszméjét, és magyar állampolgárként megkapta a kémiai Nobel-díjat 1943-ban(!) „az izotópok nyomjelzőként való felhasználásáért kémiai reakciók tanulmányozásánál”. Első geokronológiai tanulmányában (1923) bemutatta, az urán felezési ideje 4,5 milliárd év, bomlása végül ólomba torkollik. A tórium felezési ideje 14 milliárd év, ennek is ólom a végterméke. Hatmilliárd évet adott a Föld életkorára 1930-ban. 1932-ben Baker-előadásában közölte a jó híreket: a Naprendszer 4,5 milliárd éves, a Föld szilárd kérge 4 milliárd éves.

Niels Bohrral még Manchesterben összebarátkozott. Bohr gondolatai alapelvekre irányultak, Hevesy viszont a *tényeket* ismerte. Hevesy

magyarázta el Bohrnak az új kísérleteket, Einsteinnek is ő magyarázta meg az atom Bohr-modelljét. Bohr szerint „*Hevesy értette meg, hogy olyan dolgot csinálok, ami majd megváltoztatja az atom kémiaját*”. Bohr 1920-ban meghívta Hevesyt Koppenhágába. Ott fedezte fel 1922-ben a cirkon ásványból kivont 72. elemet, amit Koppenhága latin nevéről (Hafniae) *hafnium*nak nevezett el, s azonnal Bohr után utazott, s így Bohr Stockholmban átvehette a Nobel-díjat a svéd királytól, atommodelljéért.

Hirnevét megalapozva, Hevesy György elfogadta a Freiburgi Egyetem följánlotta katedrát 1926-ban. Ott kémiai elemzésre kifejlesztette a röntgen-fluoreszcencia-módszert. E módszerrel vizsgálják a meteoritok kémiai összetételét. Ez terelte Hevesy érdeklődését a geológiai kormeghatározás felé. Hevesy figyelme, több kísérlet után, az egymáshoz nagyon hasonló kémiai viselkedést mutató ritkaföldfémek felé fordult. A hiányzó 61. elemet keresve ismerte föl a vele szomszédos szamárium radioaktivitását.

A geokémiai kirándulás után Hevesy fölismerte, hogy a radioaktív nyomjelzés még hasznosabb lehet az élettudományokban. Élete derekán *biológiát* kezdett tanulni. Fölsimerte, hogy az élő szervezet élelemfogyasztása nemcsak az energiaellátást biztosítja, hanem elhasználódott anyagok helyettesítéséről is gondoskodik. Hevesy az élő szervezet anyagcseréjében nyomon követte a foszfort. A csontok kialakulása dinamikus folyamat, a csontok folyamatosan vesznek fel foszfor-atomokat. Hevesynek igazza volt: a foszfor a nukleinsav lényeges eleme. A nukleinsav felé fordult figyelme, majd a rákbetegséget kezdte tanulmányozni. A második világháború megteremtette a nukleáris ipart; Hevesy büszkén mondta: évente 500 000 gerincrákot kezelnek radioizotópokkal. Őt tekintik ma a nukleáris orvostudomány megalapítójának.

A stockholmi egyetem professzora, svéd állampolgár (1946). 15 Akadémia tagja: köztük az Academia del Lincei, a Nemzetközi Asztronautikai Akadémia, az Angol Királyi Társaság, a Dán Akadémia, a Svéd Királyi Tudományos Akadémia, a Pápai Akadémia, a Magyar Tudományos Akadémia (1945). A Budapesti Műszaki Egyetem, a Semmelweis Orvostudományi Egyetem és még 11 más egyetem tiszteletbeli doktora. Az Angol Királyi Társaság Copley-érme (1949), a Farady-érme (1950), Nailey-érem, az Egyesült Nemzetek „*Atom a Békéért*” díja (1959), dán Niels Bohr-érem (1961), német Tudományos és

Művészeti Érdemrend. A Nemzetközi Nukleáris Orvostudományi Társaságnak van egy Hevesy-díja, a Magyar Nukleáris Orvostudományi Társaságnak pedig Hevesy-érme.

Oláh György = George Andrew Olah (1927—), a hidrogén-szénkémia világnagysága, a szupersavak és a mágikus sav előállítója, *„mindig tisztelettel és szeretettel” emlékezik vissza a Piarista Gimnáziumra, s benne Öveges tanár úrra...* Nemcsak mint fizikusra, hanem mint emberre (aki), teljesen baráti légkört tudott teremteni. *„Ő volt az atommagfizika iskolai tanításának úttörője.”* Oláh Györgyöt a Budapesti Műszaki Egyetemen Zempléni Géza professzor előadásai vonzották a szerves kémiához. Beleszeretett, *„mert a kémia nagyon tág tudomány, hatása az élettantól és orvostudománytól a tüzelőanyagokig és műanyagokig terjed”*. Vegyész-mérnöki oklevelet szerzett, ott is doktorált 1949-ben, és ott lett professzor. *„Az 1950-es években a kormányzat intenzíven támogatta a tudományt...* A Központi Fizikai Kutatóintézet megteremtése (1950) után létrehozta a Központi Kémiai Kutatóintézetet (1954), aminek megszervezésében” részt vett Oláh György, s annak igazgatóhelyettese lett, így folytathatta fluor-kémiai kutatásait.

1956-ban Angliába, majd Kanadába, végül az USA-ba emigrált, a Case Western Egyetem, majd a Dél-Kaliforniai Egyetem professzora. (1970-től amerikai állampolgár.) Emitt a Loker Szénhidrogén Kutatóintézet igazgatója. Oláh felfedezte a kénsavnál *sokmilliószor* erősebb *szupersavakat*, s a kénsavnál *billiószor* erősebb elegyet, a *mágikus savat*. Felfedezése lehetővé tette a magas oktánszámú benzín gyártását. 1994-ben (osztatlanul!) megkapta a kémiai Nobel-díjat *„a karbokationok kémiájához való hozzájárulásáért”*. A Királyi Svéd Akadémia így összegezte Oláh György érdemeit: *„E területen a kémiai technológia teljesen új irányt vett, ami a Nobel-díjas Oláh György eredeti képzeletdús munkájának köszönhető.”* — A kémia ezóta nem az, ami eddig volt — állítják.

Az MTA székfoglaló előadásában 1999-ben többek között ezt mondta: *„A jövő század járműveinek szénhidrogén-szomját (úgy) lehet majd kielégíteni, hogy a levegőben úgy is károsan nagy koncentrációban összegyűlt szén-dioxidból... vízbontással szolgáltatott hidrogénből szintetizálunk szénhidrogént.”*

Oláh György ma is aktív egyetemi tanár. Élő kapcsolatban van a magyar tudományos élettel. *Nobel-díjából alapítványt tett kiváló fiatal*

magyar kutatók díjazására, és kémiai diákversenyek nyerteseinek jutalmazására. Tucatnyi egyetem tiszteletbeli doktora: díjainak száma hasonlóan sok; több Tudományos Akadémiának tagja, 1997-ben „Magyarország hírnevéért” elismerést kapott a magyar miniszterelnöktől.

A Kemény Zsigmond Gimnázium hallgatója volt a magyar származású, világhírűvé lett Koestler Artúr író és politikus, továbbá Szilárd Leó Einstein- és „Atom a Békéért” -díjas világhírű fizikus, az urán-fűtőelemből és neutron-lassító közegből fölépített, első inhomogén atomreaktor létrehozó alkotója.

A magyar apa és osztrák anya fia, a magyar, német, francia és angol nyelven író, regény-, esszé- és újságíró Koestler Artúr = Arthur Koestler (1905—1983) Budapesten született, itt járt a Kemény Zsigmond gimnáziumba, majd 1919-ben a fehérterror elől menekülő szüleivel Bécsbe került. Természettudományi és műszaki tanulmányokat folytatott az ottani egyetemen. 1926-ban, cionista mozgalom tagjaként Palesztinába utazott. Dolgozott utazási irodában, földmérésnél, volt mezei munkás. Haifában irodalmi-politikai kabarét, Egyiptomban magyar hetilapot alapított. 1929-ig maradt Közel-Keleten, közben egy riportja a bécsi *Neue Freie Presse* első oldalán megalapozta újságírói hírnevét. 1930. szept. 14-én Berlinben a Nobel-díjas francia fizikussal, L. V. De Braglie herceggel készített interjúja után a *Vossische Zeitung* tudományos munkatársa lett. 1931-ben egyetlen újságíróként részt vett Zeppelin gróf kormányozható léghajójának sarkvidéki expedícióján. Elfoglalta a *Berliner Zeitung am Mittag* társ-főszerkesztői székét, s az Ullstein konszern külpolitikai rovatát vezette. Hol Párizsból, hol Zürichből, 1932—1933-ban pedig Moszkvából tudósított. 1936 júliusában önkéntes a spanyol Köztársasági Hadseregben, majd még veszélyesebb feladatot vállalt: Francóék főhadiszállásáról tudósította a londoni *News Chronicle*-t. Franciaországba szökve, párizsi cikkei leleplezték a Franco oldalán kibontakozó olasz fasiszta és német náci intervenciót. A Malagába 1937 elején bevonuló Francóék a párizsi cikkeket egybegyűjtő *A vérbeborított Spanyolország* (1936) könyv íróját elfogták, halálra ítélték. Négy hónapot töltött a sevillai siralomházban, míg végre 1937. máj. 12-én angol közbelépésre kiszabadult. 1939-ben a kommunistákra vadászó francia hatóságok letartóztatták, az angolok szabadították ki 1940 nyarán. Ettől kezdve ott élt és dolgozott.

A 20. század eszméinek hatását bemutató regényei, a tudományos alkotás folyamatát elemző esszékötetek tették közismertté. A harmincat

is meghaladó munkái közül az 1940-ben írt *Sötétség délben* című regénye alapozta meg világhírét, melyben a moszkvai perek lidérces élménye tér vissza. Fő alakjában Buharin vonásait lehet fölismerni.

Szilárd Leó (1898–1964) magyar származású amerikai fizikus, aki elsőként fogalmazta meg a nukleáris láncreakció elvét, s aki részt vett az első atomreaktor megtervezésében (és felépítésében). Budapesten született, egy németül is jól beszélő zsidó polgárcsaládban. Apja híd- és vasúttervező mérnök volt. Leó tanulmányait a terézvárosi Kemény Zsigmond Gimnáziumban végezte. Ennek az iskolának volt a legjobb kísérleti felszerelése, s Leó demonstrátorként is segíthetett tanárának a fizikai kísérletekben. A 20. század műszaki csodája, a villany, elbűvölte Leót, aki már 12 évesen Zempléni Győző: *Az elektromosság elmélete és gyakorlata* című egyetemi tankönyvét olvasta; ami már az elektromágneses mező fogalmára alapoz. Otthon megismételte a könyvben leírt kísérleteket: pl. drótnélkülitávíró-kapcsolatot épített ki házuk két távoli része között.

Leó 18 évesen második díjat nyert az Eötvös Loránd Matematika Versenyen, a fizikai versenyen pedig első díjat. Jendrassik Andrással és Korodi Alberttel – mindhárman – a Budapesti Műszaki Egyetemre iratkoztak be. Szilárd szerint: „Érdemes volt ekkor fizikát tanulni Magyarországon, mert az egyetemi előadások olyan csapnivalóak voltak, hogy a hallgatónak mindent önállóan kellett megkeresniök és kitalálniök, ez kibontakoztatta önállóságukat.” Tanulmányait megszakította az első világháború, amelyben őt tüzértiszt iskolára küldték, majd a tiroli frontra került. 1918 őszén visszatért az egyetemre. 1919 tavaszán bekapcsolódott a szocialista diákmozgalomba. A forradalmak bukása után emigrálni kényszerült. 1920-tól a Berliini Műszaki Főiskolán, később a Berliini Egyetemen folytatta tanulmányait, Max Planck és Max von Laue tanítványaként. (Ekkoriban ismerkedett meg Albert Einsteinnel, Wigner Jenővel és Neumann Jánossal.) 1922-ben doktorált egy termodinamikájú témájú értekezéssel, majd 1925-ben, Laue asszisztenseként, már tanított az egyetem Fizikai Intézetében. 1927-ben Einsteinnel együtt megtervezett és *szabadalmaztatott* egy mozgó alkatrész nélküli elektromágneses szivattyút, amely később az atomreaktorok hűtőrendszerének alapja lett. 1929-ben jelent meg egyik legeredetibb tanulmánya, az *Entrópiacsökkenés termodinamikai rendszerben intelligens*

lény hatására címmel. Írását ma az informatika egyik alapvetéseként tartják számon.

A nácik hatalomra jutása után 1933-ban Bécsbe, majd 1934-ben Londonba ment, ahol a Szent Bertalan kórház orvostudományi intézetének fizikusa lett. Itt dolgozta ki T. A. Chalmers brit fizikus társaságában az első olyan módszert, amellyel a mesterséges radioaktív elemek izotópjait szét lehet választani. Ugyancsak 1934-ben nyújtotta be a *láncreakció elméletének szabadalmi dokumentációját*. A müncheni egyezmény után (1938-ban) az USA-ba távozott. Az Illinoisi, a Rochesteri és a Columbia Egyetemen folytatta kutatásait, amelyek középpontjában már csakis az atommaghasadás állt. Szilárd Leó *elsőként* ismerte fel a láncreakció gyakorlati megvalósíthatóságát, s annak katonai jelentőségét. Levelek sorát küldte európai atomfizikusoknak: arra intette őket, hogy tartsák titokban további eredményeiket a nácik elől, s levelet fogalmazott Rooseveltnek 1939 augusztusában. Az Einsteinnel küldött levél nemcsak arról tájékoztatta az elnököt, hogy megvalósítható az atombomba, hanem sürgette, hogy támogassa annak mielőbbi amerikai létrehozását, mielőtt megtennék ezt a németek. E levél hatására indult el a *Manhattan-terv*, hogy megépítsék az amerikai atombombát.

Szilárd 1942-től a háború végéig a Chicagói Egyetemen, a Manhattan-terv keretében működő Metallurgiai Laboratóriumban végzett magfizikai kutatásokat. Elméleti és gyakorlati munkája nagyban segített Enrico Ferminek az első atomreaktor létrehozásában. 1943-ban elkészítette a plutóniumtermelő, ún. *tenyésztő reaktor* tervét. Csaknem egy évvel az első bomba felrobbantása előtt javasolta az atomenergia nemzetközi (polgári) ellenőrzését, majd 1945 nyarán erőlyesen tiltakozott az ellen, hogy a bombát (hatásának előzetes bemutatása nélkül) vessék be Japán ellen. A ledobás után még több energiát fordított arra, hogy a nagyhatalmak közösen akadályozzák meg az atomfegyverkezést.

1946-ban a Chicagói Egyetemen a biofizika professzora lett, és ettől kezdve a molekuláris biológiával, továbbá a természet- és a társadalomtudomány ötvöztetésével kezdett foglalkozni. 1960-ban rávette Hruscsovot a Kremlt és a Fehér Házat összekötő „forró drót” létrehozására. Szatirikus írásaiiban a tudomány rossz célokra való felhasználásával foglalkozott. Gyűjteményes kötete: *A delfinek hangja és más történetek* 1961-ben; William Lanouette *Szilárd Leó – zseni árnyékában* c. műve pedig 1992-ben jelent meg. „Szilárd Leó nem csak elvállalta, hogy

a világ lelkiismeretét képviselje! Maga volt a világ lelkiismerete” – mondta Klein György biológus.

Einstein-díjat kapott 1958-ban: az Egyesült Nemzetek „Atom a Békéért”-díjat 1959-ben. Tagja az USA Nemzeti Tudományos Akadémiájának (1961). Nevét őrzi az Amerikai Fizikai Társaság „Fizika és Társadalom” Szilárd-díja; a Magyar Nukleáris Társaság Szilárd-díja. Arcképe a „Feltalálók Dicsőségcsarnoka”-benszerepel Acronban (Ohio). A Holdon krátert neveztek el róla. Hamvait 1998-ban hazahozták s a Kerepesi úti Nemzeti Sírkertben helyezték örök nyugalomra.

A Markó utcai Főreálgimnáziumba járt Gábor Dénes = Dennis Gabor (1900—1979) magyar származású angol villamosmérnök, a *holográfia megteremtője*. Családjában sok volt a mérnök. Édesapja, a Magyar Állami Kőszénbányák (MÁK) igazgatója, már Edisonról mesélt, s Verne könyveket olvasott *hatéves* fiának. Tudományos múzeumokat láthatott itthon és külföldön tizenegy évesen. Otthon tanult meg angolul, franciául, németül. Magyar verseket fordított németre — mértékhűen! A Markó utcai gimnáziumban kimagaslott társai közül matematikában és fizikában, mivel édesapja megvett minden tudományos könyvet, amit csak kért. Házi laboratóriumában (15 évesen!) drótnélküli lávíróval, röntgensugarakkal kísérletezett, s a színes fényképezés is érdekelt. Lenyűgözte Ernst Abbe elmélete a mikroszkóp nagyításának földoldóképességéről. 1918-ban beiratkozott a Budapesti Műszaki Egyetem gépészmérnök karára. Már az első év végén elnyerte a Mechanika Díjat. A hazai politikai helyzet alakulása miatt szülei 1920-tól Berlint javasolták. Ott különösen a Berliini Egyetem Fizikai Kollokviumain tanult sok érdekességet. 1924-ben diplomázott.

Doktori disszertációjában a magasfeszültségű áramkörökben súlyos problémát okozó rövid elektromos tranziens lökések érdekelték. Ezeket nagy sebességű oszcillográfiájával észlelte és fényképezte.

Doktori értekezése németül (1926) és magyarul is (1928) megjelent.

A Siemens laboratóriumában gázkisüléses lámpák fényhatásfokának javításán dolgozott, ám fölkellette figyelmét a *gázkisüléses lámpák ultraibolya fényének biológiai hatása*. Élettani kutatásai feltárták az aktívan élő sejtek különös sugárzását, az általuk kibocsátott lumineszcenciát.

Hitler hatalomra jutása után megvált a Siemens cégtől, s a budapesti *Tungsram*-gyár kutatólaboratóriumában dolgozott. 1934-től Londonban a British Thomson Houston Corporation alkalmazásában, 1934 és 1948

között foglalkozott az elektronmikroszkópiával, a plazmalámpával, majd az optika és az információelmélet számos területével. 1949-től a londoni Imperial College of Science and Technology tanára, 1954-től az alkalmazott elektronfizika professzora. Székfoglaló előadásának címe: *Elektronikus találmányok és azok hatása a civilizációra*. Kutatásai során, a technikai megvalósítást mintegy húsz évvel megelőzve megalkotta a *holográfia elméletét*. Számos jelentős tudományos eredmény kidolgozásában vett részt, többek között új típusú termionikus átalakító, továbbfejlesztett Wilson-féle ködkamra, univerzális analóg számítógép holografikus mikroszkóp. A holográfiai módszer fölfedezéséért és kifejlesztéséért 1971-ben fizikai Nobel-díjat kapott. A számtalan alkalmazási lehetőséget magába rejtő háromdimenziós, lencse nélküli fényképezésért. A holográfia megteremtője a tárgyról érkező fény teljes információtartalmát rögzíti fényképlemezén, abból rekonstruálni képes a tárgy háromdimenziós, felnagyított képét. Foglalkozott még nagy sebességű oszcilloszkópokkal, hírközlésselmélettel, fizikai optikával és a televízióval. A *jövő feltalálása* c. könyvét kiadták angolul, franciául, hollandul, japánul, németül, olaszul, spanyolul, és 2000-ben magyarul is.

Tagja az Angol Királyi Társaságnak (1956), a Magyar Tudományos Akadémiának (1964), az USA Nemzeti Tudományos Akadémiájának (1973). A Franklin Intézet Michelson-érme (1968), a Királyi Társaság Rumford-érme (1968), a Brit Birodalom Parancsnoka (1970), a Francia Fizikai Társaság Holweck-díja (1971). Hét egyetem tiszteletbeli doktora. Több városban találunk Gaborstrassét, illetve Gabor Streetet. Budapesten évente nemzetközi és magyar Gábor Dénes-díjat osztanak ki. Születése centenáriumán (2000) egyidejű ünnepi ülés volt az Imperial Collegiumban és a Magyar Tudományos Akadémián.

A *Werbőczy* (később *Petőfi*) *Gimnázium*ba járt Tisza László és Békésy György = Georg von Békésy (1899–1972) vegyész-mérnök, a gyakorlati fizika professzora, aki 1961-ben Élettani vagy Orvostudományi Nobel-díjat kapott.

Tisza László (1907—) magyar származású amerikai (USA) fizikust már 8 éves korában érdekelte a matematika, 14 évesen már szívesen olvasott a differenciál- és integrálszámításról. Szülei Beke Manó professzorhoz vitték, hogy „levizsgáztassa”. Ő bátorította, hogy haladjon tovább. Az első hét gimnáziumot a Werbőczy (Petőfi)

Gimnáziumban végezte. Baumgartner Alajos volt a matematika tanára, aki nyugalombavonulása után is foglalkozott vele, lakásán. Az iskolában emberileg Makoldi Viktor tanár gyakorolt rá nagy hatást. Ő figyelemmel követte, amit tanítványa elért matematikából, s aki akkor már régen túljárt a középiskola tananyagán. Dr. Szemere Samu iskolán kívüli filozófiai előadásai későbbi munkáira hatottak. Az 1924/25. évi Tanulmányi Versenyen s az Eötvös Versenyen is díjat nyert Teller Edével és Fuchs Rudolffal. A Budapesti Tudományegyetemen matematikát (1925—1927), Göttingenben (1928—1930), Lipcsében (1930) kvantummechanikát tanult. Budapesten doktorált (1932). Harkovban Landau mellett dolgozott (1935—1937). Párizsban Fritz W. London fizikus munkatársa (Collège de France, 1937—1940), itt alkotta meg a hélium szuperfolyékonyságának modelljét 1938—1939-ben. 1941-ben az USA-ba emigrált, a Massachusettsi Műegyetem oktatója (1941), professzora (1960), nyugalmazott professzora 1973-tól. Eredményes kutatómunkát végzett a termodinamika területén is. *Generalized Thermodynamics* c. könyve 1966-ban jelent meg.

Békésy György (1899—1972) Budapesten született. A család — diplomata apját akkor éppen oda vezényelték — Münchenben élt 1904 és 1909 között. György Münchenben kezdte iskoláit. Jól beszélt magyarul és németül, később franciául és angolul, majd olaszul is (jól ismerte a latint). Apját 1909-ben Konstantinápolyba vezényelték. Fia itt jezsuita iskolába járt — francia volt a tanítás nyelve.

1910-ben visszajöttek Budapestre. György a Werbőczy (most Petőfi) Gimnáziumba járt, de svájci gimnáziumban érettségizett 1915-ben (16 évesen). Egyetemre még nem vették fel — finommechanikát tanult, s ez nagyon pozitív szerepet játszott későbbi karrierjében; *a belső fül szerkezetének, akusztikai működésének virtuóz feltárásában, kikísérletezésében, mechanikai modellezésében.*

1919-ben beiratkozott a Berni Egyetemre, vegyésznek, ezt befejezte 1919—1921 között, vegyész-mérnöki diplomát kapott. Hazajött Budapestre, a Tudományegyetemen Tancsics Károly professzor mellett doktorált fizikából 1923-ban. Témája: „*a folyadékok diffúziós együtthatójának mérése — ezáltal molekulásúlyuk meghatározása*” — volt, interferenciaspektroszkópiával. Nehéz volt elhelyezkednie, a Tungsramnál hiába próbálkozott — a Postakísérleti Állomásnál dolgozott 1923—1946 között. Itt azonnal őt bízták meg azzal, hogy a hazánkon átmenő interurbán

telefonvonalak hangminőségét (zajok, zörejek) kivizsgálja. Egy évre (1926—1927) kiugrott Berlinbe: Siemensnél tanulta a modern fizika és technika titkait. Rájött, hogy a *hű jelátvitel* leggyengébb pontja a fülhallgató, sokkal tökéletlenebb az emberi fülnél. Az orvoskar *boncterméből* kicsempészett emberfejeken felnyitotta a belső fület, hogy megértse működését.

Briliáns kísérleti-műszaki technikával mérte a belső fül hártájának rezgéseit és az általuk a fülfolysadékban keltett haladóhullámokat. Békésy tapasztalati *helyzetmodellje* fölváltotta Helmholtz elméleti *rezonancia-modelljét*. Már 1931-ben a Német Fülészeti Társaság Denker-díjjal; 1937-ben a Berlini Tudományos Akadémia Leibnitz-éremmel; a Groningeni Egyetem Guyot-díjjal honorálta sikeres kísérleteit. Bárány Róbert, aki megfejtette a belsőfül szerepét az irány (egyensúly) érzékelésben, és ezért Nobel-díjat is kapott, meghívta Békésyt az Uppsalai Egyetemre, aki ezt nem fogadhatta el — gyenge tüdejét féltve.

1940-ben végre meghívta a Budapesti Tudományegyetem a Gyakorlati Fizika Tanszék vezetésére. Ezt postakísérleti munkája mellett ellátta 1940—1946 között. Előadásában a tények *közlése* helyett a nyitott problémák megoldásának *fizikusi módszerét* tanította. Jó műszereszekké nevelte tanársegédeit, s a hallgatókat is kemény műhelyi munkára készítette. Bevezette, hogy önállóan megtervezett és összeszerelő-gyakorlati munkával demonstrálják fizikai tudásukat, illetve az elgondolt produktumot.

A második világháború alatt 1944. ápr. 30-án amerikai bomba lerombolta Békésy postai laboratóriumát; a Múzeum körüti laboratóriumából a huzat, a szél szétfújta jegyzeteit; s rommá lett Fő utcai lakása is. Bár Békésy professzor igyekezett újjáépíteni laboratóriumát, de stabilabb kutatást ígért Holgren és Zettermann stockholmi meghívása, ahol 1946—1947 között *élő majmok* (s nem hullák) fülével kísérletezhetett, sőt elérhette eredményeinek *orvosi* alkalmazását is.

1948 és 1966 között Amerikában, a Harvard Egyetem Memorial Hall alagsorában felépítette az Érzékszervek Élettanának Laboratóriumát. Megépítette a fül *működéshű* mechanikai-elektromos modelljeit, amelyek igazolták halláseméletét. Itt kapta meg Nobel-díját „*a cochleában történő szimulációk fizikai lefolyására vonatkozó felfedezéseiért*” 1961-ben. (Élete utabb tragédiájaként élte meg, amikor leégett a Memorial Hall, s

odavesztek műszerei, jegyzetei, könyvei – mindent újra kellett kezdenie.)

Érthető, hogy örömmel fogadta a Hawaïi Egyetem meghívását. Itt már azon a területen járt, amit ma *feldolgozásnak* mondanánk. Ebben érzékeny és kifinomult érzékszervei segítettek. A fül elképesztően halk jeleket is meghall és ért. Ezt úgy éri el, hogy a *hangjel* egy blokkolást olt ki. Így felszabadítja az e célra előre eltárolt energiát. Kimutatta: az érzékszervek (fül, szem, tapintás) irányérzékelése azon múlik, hogy az elsőnek érkezett jel erős idegi (elektromos) ingert vált ki a beérkezés helyén, egyszersmind blokkolja a szomszédos érzékelőket. Elindult az érzékszervek közös *informatikai elméletének* kísérleti megalapozása és kidolgozása felé. Ez az út mind közelebb vezette a művészethez. (Nobel-előadását oszcilloszkópja által rajzolt jelek kivetítésével és különböző kultúrák műalkotásainak bemutatásával szemléltette.) Általános érdeklődésére jellemző, hogy a közép-amerikai indián kultúrák nemzetközileg elismert szakértője volt.

1972. június 13-án halt meg. Hamvait – hawaii gitár hangja mellett, polinéz szokás szerint – a Világóceán fogadta magába. Értékes műkincsgyűjteményét (drága festmények s más művészi műtárgyak) a Nobel-alapítványra hagyta. Ennek értéke a Nobel-díj sokszorosát tette ki.

Hosszú volna itt fölsorolni mindazt a kitüntetést, díszdoktori címet, amit a hangtan és orvostudomány területén kapott, a Nobel-díjon túl.

Erdős Pál (1913–1996) matematikus, szülei matematikatanárok voltak, ismerték Fejér Lipótot, Kármán Tódort stb. Palika már három-évesen ismerte a számokat és tudott számolni. Négyévesen háromjegyű számokat szorozott össze fejben. Fölfedezte a negatív számokat. Legtöbbször otthon tanult, szülei tanították. Tízéves volt, amikor apja révén beoltódott a számelmélettel. Édesapja és a prímszámok befolyására döntött a matematika mellett. Budapesten, a *Tavaszmező utcai Gimnáziumba* és a *Szent István Gimnáziumba* járt, ahol apja tanított. 1930-ban beiratkozott a Budapesti Tudományegyetemre, ahol Fejér Lipót professzor gyakorolta rá a legmélyebb hatást. Doktori disszertációja már 19 éves korában kész volt, de meg kellett várnia, míg elvégzi az egyetemet, ezért csak 1934-ben doktorált, 21 évesen. Alig volt 20, amikor *Issai Schur*, a Berlini Egyetem híres matematikusa így nevezte: „*a budapesti varázsló*”.

Manchesterben (Anglia) dolgozott 1934 és 1938 között, 1938-tól 1954-ig az USA-ban. (Ideje egy részét Budapesten töltötte, mindvégig magyar állampolgár volt, külföldön mindig honvágy gyötörte, s aggódott hazájáért.) 1955 óta a matematikatörténet legnagyobb „*vándormatematikusa*”-ként a világ csaknem minden jelentősebb matematikai centrumát – több-kevesebb alkalommal – fölkereste, ha annak tudományos kutatásai valamiként kapcsolódtak szakmai területéhez. Munkahelye folyamatosan az MTA Matematikai Kutatóintézete volt. Utazásaival, közös szakmai kutatásaival; az egyetemek és kutatóintézetek rendszeres látogatásával rendkívüli módon *élénkítette és ösztönözte a világ matematikai életét*. Ezt segítették a különböző matematikai problémák megoldására kitűzött díjai. Több hazai, külföldi és nemzetközi szaklap szerkesztőbizottsági tagja volt. Fő kutatási területei a *kombinatorika*, a *számelmélet* és a *halmazelmélet*, s emellett a valószínűség-számítás, a topológia, a függvénytan, approximáció és az interpolációelmélet. „*A problémafelvetők fejedelme volt.*” A. Selberggel megtalálta a prímszámtétel egy elemi bizonyítását. Rényi Alfréddel kiépítette a véletlen gráfok elméletét, Hajnal Andrással és Badó Tiborral a partíciókalkulust.

Cole-díj 1951; Kossuth-díj 1958; Állami díjas 1983; Wolf-díj (a matematika legnagyobb tekintélyű díja) 1984, az ezzel járó 50 ezer dollárt szétosztotta matematikai ösztöndíjakra és versenydíjakra.

Tagja az MTA-nak (1956), továbbá az amerikai, az angol, az ausztrál, a holland, az indiai, a lengyel és más Akadémiának; 16 egyetem, köztük az ELTE tiszteletbeli doktora. Életében 1500 tanulmányt publikált s még halála után is kb. 100 tanulmánya látott napvilágot. „*Ő volt a század legkáprázatosabb és legokosabb matematikusa...négy generációt indított el, hogy mélyebbre hatoljanak a számok misztikus világába* – írta Michael D. Lemonick, a *Time* 1999. márc. 29-i különszámában –, Erdős Pál a matematika szépségére tanított bennünket.”

Lovász László (1948–) matematikus, Erdős Pál tanítványa, a *Fazekas Gimnázium*ba járt, megnyerte a Matematikai Tanulmányi Versenyt, az ELTE-n végzett, uo. tudományos főmunkatárs (1971). A Szegedi JATE tanszékvezető docense (1975), tanszékvezető egyetemi tanára (1978–82), a Budapesti Tudományegyetem professzora (1982), tanszékvezető egyetemi tanára (1983). A Princeton (1987), majd a Yale Egyetem professzora.

Fő kutatási területei: a kombinatorika, a gráfelmélet és az algoritmuselmélet. Igen sok külföldi szaklap szerkesztője. Állami díjas (1985), Wolf-díjas (1999) a matematikai bolygási problémák területén elért eredményeiért. 1999-ben csatlakozott a Microsoft fejlesztőcsapathoz (kutatásvezető). Az MTA (1979) és az Európai Művészeti és Tudományos Akadémiának tagja.

Bay Zoltán (1900—1992) fizikus a *Debreceni Református Gimnáziumban* végzett, a Budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen szerzett diplomát 1923-ban. Eötvös kollégista volt. 1926-ban doktorált. Az Elméleti Fizika Intézetben Ortvyay Rudolf fizikus tanársegédje. 1926—1930 között Berlinben a modern fizika, a kialakuló kvantummechanika és az atomfizika szellemformáló műhelyében ösztöndíjas. Hazatérte után a Szegedi Egyetem elméleti fizika tanára (1930—1938). Aschner Lipót, a Tungsram vezérigazgatójának hívására 1936-tól a gyár kutatólaboratóriumának igazgatója, továbbá a Budapesti Műszaki Egyetemen, a vállalat támogatásával létrehozott, Magyarország első atomfizikai tanszékének professzora (1938—1948). A második világháború alatt mikrohullámú kutatásokkal foglalkozott; a csoportjuk által kifejlesztett *radart* 1944-ben helyezték üzembe. A háború után kutatócsoportjával elkészítette azt a radarkészüléket, amellyel képes volt mikrohullámú rádiójeleket küldeni a Holdra, és a visszavert jeleket detektálni a Bay által kidolgozott elektromos jelösszegzés módszerével 1946. febr. 6-án; az amerikaiak hasonló kutatásokat végző csoportjától függetlenül. 1948-ban emigrált Amerikába. (1953-tól amerikai állampolgár.)

A washingtoni George Washington Egyetem kutatóprofesszora (1948—1955), majd a National Bureau of Standards (az USA Országos Méréstudományi Intézete) atomfizikai osztályának vezetője 1955—1972 között (nyugdíjazásáig). 1972-től a washingtoni American University kutatóprofesszora. Ritkított gázokban végbemenő kisülésekkel, aktív gázokkal foglalkozott. A washingtoni egyetemen kutatásai során *együtt dolgozott Neumann Jánossal a számítógépek számítási sebessége megnövelésének kérdésein*. A mérésstudományi intézetben kutatásokat végzett a fénysebesség állandóságának mérésekkel való bizonyítására, s erre alapozva a méter mértékegység pontosabb meghatározására. Már 1965-ben módszert dolgozott ki a fény hullámhosszának és frekvenciájának egyidejű mérésére, később a radarcsillagászat és az égi mechanikai pályaszámítások felhasználásával igazolta, hogy a fény terjedési

sebessége független a vonatkozási rendszertől, majd a pulzárokról érkező sugárzást elemezve kimutatta, hogy a fény terjedési sebessége független a frekvenciától.

Számos egyetem tiszteletbeli doktora. 1980-ban Boyden-díjat kapott. Ő is „a világ igaz embere” – kőbe vésve a JAD VASEM-ben, mert mindent megtett, hogy zsidó munkatársait megmentse a pusztulástól.

Az MTA tagja, Kossuth-díjas (1948); a Magyar Köztársaság rubinokkal ékesített zászlórendjével tüntették ki 1990-ben. Halála után Magyarországon tudományos alapítványt neveztek el róla.

Könyvei: *Atomfizika* (1942); *Atommagfizika* (1946); *A holdvisszhangtól az új méterig* (1985); *Válogatott tanulmányok* (1988); *Az élet erősebb* (1990). Róla szól az *In memoriam Bay Zoltán. Pályája és példája dokumentumokban*. (1993).

Bay Zoltán élete alkonyán is hálásan gondolt a Debreceni Református Kollégiumban eltöltött nyolc diákévre (1910–1918). „Büszkék voltunk a Kollégiumra...tudtuk, hogy ez Magyarország egyetlen iskolája (az ország első főiskolája), amely 450 éve működik megszakítás nélkül...felölelte az emberi szellemnek azt a hármas tevékenységét, amely nélkül nem ember az ember: az értelmet (tudást), a szépné (művészetnek) a szeretetét és az erkölcsöt... kiállotta a versenyt az ország, sőt a külföld összes középiskolaival.” Itt szabadon vitatkozhattak a diákok a tanáraikkal. (*Fizikai Szemle* 1988/12.)

Nagyrapolti Szent-Györgyi Albert 1893-ban született Budapesten és 1986-ban halt meg Woods Hole-ban, USA. „A vallás fontos tényező volt a századforduló Magyarországaiban, de a felvilágosult Szent-Györgyi családban kisebb szerepet játszott.” Albertet a Kálvin téri református templomban keresztelték meg, édesanyja katolikus volt, de „felvilágosult asszony, aki kételkedett Isten létezésében” – írja Ralph W. Moss, a 2003-ban magyar nyelven is megjelent *Szent-Györgyi Albert* című könyv írója. Albertet „gyermekkorában egy időre elragadta a társadalomban uralkodó vallásos érzület, és szenvedélyes hívő lett... Amikor gimnáziumba került, minden megváltozott” – írja Moss. „A gimnáziumban (*Budapesti Református Gimnázium*) volt egy tanárom, akinek tudása nagy hatással volt rám és felkeltette az érdeklődésemet. Ő viszont ateista volt” – idézi Szent-Györgyit a szerző.

„Anyai nagybátyja, Lenhossék Mihály professzor – kora leghíresebb magyar anatómusa, szabad ideje legnagyobb részét Albertéknél

töltötte. Fokozatosan a család nélkülözhetetlen tagjává és a fiúk nevelőapjává vált.” (Édesapjuk a 800 hektáros birtokán gazdálkodott, nem sokat törődött családjával.) „A család számára Mihály nagybácsi jelentette a fejlett világgal való kapcsolatot. A legfontosabb európai újságokat olvasta, és a kontinens, illetve a világ kiemelkedő tudósaival levelezett, (számára) a kreativitás volt a legfontosabb érték.” Ebben a családban szinte mindenki tehetséges és nagyszerű volt, hozzájuk képest Albert lassú észjárásúnak tűnt, amit maga is észlelt. Ebből eredt kisebbségi érzése, amelyből nehezen szabadult. Ez magyarázza állandó „sikeréhségét”. Tizenhat éves korában a hirtelen jött „tudás-szomj” az emberi test felépítése felé fordította: anatómiai atlaszokat bújt, rengeteg ilyen irányú könyvet olvasott, s bejelentette a családnak, hogy *kutató orvos lesz!* „Ilyen buta embernek semmi keresnivalója a tudományban” – reagált erre nagybátyja.

Ez a megalázó durva őszinteség a bizonyítás elszántságát váltotta ki Albertból, aki végül kitűnően érettségizett, s kutatómunkához is jutott – nagybátyja révén végbélkutatással foglalkozhatott. Ez a laboratóriumi munka Lenhossék buta viccének tűnhetett (sokan kínlódtak aranyérbántalmakkal, Lenhossék is), de még húszéves kora előtt megjelenhetett a végbélhámmal, majd a szem felépítésével foglalkozó tudományos dolgozata. Mindkettő nagy feltűnést keltett a hazai tudományos körökben.

1917-ben orvosi diplomát szerzett a Budapesti Tudományegyetemen. A biokémia felé fordult érdeklődése, e tárgyban folytatta tanulmányait Németországban és Hollandiában. Előtte Pozsonyban, a magyar Erzsébet Egyetem Farmakológiai Intézetében, *Mansfeld* professzor vezetése alatt végzett kutatómunkát 1919. jan. 1-től szept. 21-ig. A pozsonyi laboratórium jó munkahelynek bizonyult, *Mansfeld* tele volt ötletekkel, s Albertnek is fantasztikus elképzelései, grandiózus tervei voltak. Közös munkájukból jó farmakológiai szakcikkek születtek, s itt lett Szent-Györgyi első igazi tudományos munkatársa (s hatvan évig kitartó barátja) *Carl F. Cori*.

Szent-Györgyi a gromingeni egyetemen habilitált, a cambridge-i egyetemen doktorált 1927-ben. Itt *F. G. Hopkins*, 1928-tól a rochesteri (USA) Mayo Klinikán *E. C. Kendall* munkatársaként dolgozott, egy szerves, redukáló vegyületet izolált növényi nedvekből és mellékvesekéreg-kivonatból, s elnevezte *hexuronsavnak* (mai nevén aszkorbin-

sav). Négy évvel később Magyarországon, a szegedi Ferenc József Tudományegyetemen professzorként (1931–1945) részt vett annak bizonyításában, hogy a hexuronsav azonos a skorbutot gyógyító C-vitaminnal, amelyet 1907-ben A. Holet és A. Fröhlich fedezett fel.

1937-ben *orvosi-élettani Nobel-díjat* kapott azokért a felfedezésekért, amelyeket szerves vegyületeknek, főként a C-vitaminnak a tápanyagok sejten belüli oxidációjában játszott szerepével kapcsolatban tett. (A magyar tudósok közül ő volt az egyedüli, aki itt élt, amikor megkapta ezt az elismerést.)

Kiderítette, hogy a paprikában több hexuronikus sav (C-vitamin) van, mint pl. a narancsban, s ráadásul nincs benne cukor, ami a kémiai kivonást is megkönnyíti. Grammok helyett csakhamar kilogrammok álltak a kutatók rendelkezésére, így lehetővé vált az aszkorbinsav tömeggyártása. Vele esett meg az a komikus történet, hogy amikor meghívták *Hóman Bálint* kultuszminisztert, hogy ő nyissa meg az 1937/1938-as tanévet a Szegedi Egyetemen, a rektor bemutatta a friss Nobel-díjas Szent-Györgyi professzort a miniszter úrnak. Öméltósága így reagált: „Ó igen, C-vitamin és a Nobel-díj! Mondták nekem, hogy az egész humbug, de azért csak reklámozza, mert több paprikát tudunk exportálni!”

Ezt követően Szent-Györgyi az izomműködés biokémiájának szentelte kutatásait. Az izomban felfedezett egy fehérjét, melyet *aktinnak* nevezett el, és kimutatta, hogy – egy másik izomfehérjével, a *miozinnal* társítva – ez a fehérje felelős az izom összehúzódásáért.

E világhírű tudós, a második világháború idején németellenes politikai tevékenységet vállalt, titkos diplomáciai megbízással felvette a kapcsolatot az angolszász hatalmak képviselőivel. Hitler dühöngött, Szent-Györgyi fejét követelte Horthytól.

1945-ben megalakította a Szovjet-Magyar Baráti Társaságot, de már 1947-ben politikai okok miatt kivándorolt az Egyesült Államokba, ahol azonnal kinevezték a Woods Hole-i (Massachusetts) Izomkutató Intézet igazgatójává. Itt a sejtosttódást és ennek nyomán a *rosszindulatú daganatok* keletkezésének okait kutatta.

Szent-Györgyi *Az őrült majom* (1970) című könyvében kritikusan és pesszimistán írt a tudományról, valamint az emberiség fennmaradásának kilátásáról. Tiltakozott az USA vietnami háborúja ellen. Kossuth-

díjas, az MTA és az USA Nemzeti Tudományos Akadémiának tagja. A Szegedi Orvostudományi Egyetem 1987-ben felvette Sz. Gy. nevét.

Könyvei: *Biológiai oxidációk, fermentációk és vitaminok* (1940); *A vázizom és a szívizom összehúzódásának kémiai fiziológiája* (1952); *Bevezetés a szubmolekuláris biológiába* (1960).

Gróf András István = Andrew Grove 1936-ban született Budapesten, a *Madách Gimnáziumban* érettségizett (1955). (Melegen emlékszik fizikatanárára, Volanszky tanár úrra.) Beiratkozott a Budapesti Műszaki Egyetemre. 1956-ban emigrált Amerikába. New Yorkban járt egyetemre, a Kaliforniai Berkeley Egyetemen doktorált. A Fairchild mikroelektronikai vállalat fejlesztési vezetője, majd társaival az INTEL (INTeligens ELEktronika) alapítója (1968), elnöke (1979), vezérigazgatója (1987). Fölismerte, hogy a számítógépek teljesítőképessége a műveleteket elvégző processzor működési sebességétől függ, ezért az INTEL mind gyorsabb mikroprocesszorokat fejlesztett ki és gyártott (Pentium stb.). Az 1024 bites memóriamorzsa az elektronikai piac császárává avatta az INTEL-t annak elnökét. *Csúcsteljesítményű Vállalatvezetésről* írt könyvét tizenegy nyelvre fordították. 1997-ben az *Év embere*. Több egyetem tiszteletbeli doktora és több Tudományos Akadémia tagja. Megkapta az amerikai Elektromos és Elektronikus Mérnökök 2000. évi Nagydíját, s a Magyar Számítástechnikai Társaság *Neumann-érmét* (1995).

Lénárd Fülöp = Philipp Eduard Anton Lenard (1862 Pozsony – 1947 Messelhausen) osztrák származású, német anyanyelvű, ám a magyar nyelvű *Királyi Magyar Reálgimnáziumba* járt Pozsonyban. „Nem tudom elfelejteni *Print* tanár urat, aki megtanította Eukleidész következetes axiomatikus bizonyítási módszerét. Kémiát 13 évesen *Lukich* tanár úrtól tanultam, laboratóriuma, mint egy mesepalota... Ő valódi kísérleteket mutatott be nekünk. Fizikában *Klatt* Virgil tanár úr...mutatta be a jelenségeket, fő vágyam volt, hogy együtt dolgozhassak vele a laboratóriumban. Kedvenc kutatási területe volt a katódsugár és a foszforeszkálás, az ismeretlen érdekelt. Közös munkánkat folytattuk egyetemi éveim alatt...tanársegéd voltom idején is, sőt kutatási pályám egy része alatt is” – írja hosszú visszaemlékezésében.

Budapest, Heidelberg, Berlin egyetemein tanult, Heidelbergben doktorált (1886). Eötvös Loránd tanársegéde volt (1886–1887), majd Heidelbergben (1887–1888), Bonnban (1888–1889) dolgozott. Heidelbergben professzor (1896–1931). Ám „dolgozott” Wroclawban, Aachenben,

Kielben is. A katódsugarakkal kapcsolatos kutatásaiért és azok több tulajdonságának felfedezéséért 1905-ben *fizikai Nobel-díjat* kapott. Eredményei nagy hatással voltak az elektronika és a magfizika fejlődésére. Az MTA rendes tagja (1907–1947), aminek feltétele a magyar állampolgárság. Baumgarten-díj (1896), az Angol Királyi Társaság Rumford-díja.

Lánczos Kornél = Cornelius Lanczos (1893 Székesfehérvár – 1974 Budapest) fizikus, matematikus a *Ciszterciták Gimnáziumába* járt Székesfehérváron, a Budapesti Tudományegyetemen végzett matematika-fizika szakon 1916-ban. Professzorai közt volt Eötvös Loránd és Fejér Lipót. A Műszaki Egyetemen Tangl Károly tanársegédje (1916–20), Ortvyay Rudolfnál doktorált a Szegedi Egyetemen 1921-ben. Még az évben Németországba emigrált, a freiburgi egyetemen dolgozott, a majna-frankfurti egyetemen E. Madelung asszisztense (1924), egyetemi magántanár (1927), majd Berlinben Einstein tanársegédje is volt 1928–1929 között. 1930-ban Angliába, 1931-ben az USA-ba telepedett át. A lafayette-i Purdue Egyetemen matematikát és fizikát tanított, majd az Amerikai Nemzeti Szabványügyi Hivatal matematikusa (1943–1944). A Boeing kutatómérnöke lett 1946-ban. 1949-ben visszatért Európába. Írországban a dublini Magasabb Tudományok Intézetnek vendégelőadója (1952), professzora (1954–1968).

Főként relativitáselmélettel, elektrodinamikával, térelmélettel és kvantummechanikával foglalkozott. Nagy érdemei vannak a fizikai témákhoz szükséges matematikai eszközök kidolgozásában és továbbfejlesztésében. A kvantummechanikát az integrálegyenletek nyelvén fogalmazta meg 1925-ben, amely matematikailag egyenértékű volt a *mátrixmechanikával*. Jelentős eredményei ismertek a differenciálgeometria, az integrálegyenletek, a variációszámítás, a gyorsan konvergáló és számítógépekre is alkalmazható közelítő eljárások területén. Nevét viseli a nagy mátrixok sajátértékeinek meghatározására szolgáló Lánczos-algoritmus.

Több egyetem tiszteletbeli doktora, ill. tudományos akadémia és társulat tiszteletbeli tagja. Az Amerikai Matematikai Társaság Chauvenet-díja (1960).

Főbb műve: *Alkalmazott analízis* (1956); *Lineáris differenciál-operátorok* (1961); *Számok mindenütt* (1972); *A geometriai térfogalom fejlődése* (1976).

– Műveinek hatkötetes összegzése 1998-ban jelent meg W. R. Dacis szerkesztésében.

Szebehelyi Győző = Victor Szebehelyi (1921–1997) a budapesti Cisztercita Gimnázium diákja. „Szigorú iskola volt,...de most hálás vagyok érte. Megtanítottak a differenciálszámításra is. Amerikában ezt csak az egyetemen tanítják...nagy hasznom volt belőle.” (*Fizikai Szemle* 1991/8). A Budapesti Műszaki Egyetemen tanult, ott doktorált. *Egerváry* professzor a „háromtest probléma” megoldását bízta rá. 1947-ben Amerikába emigrált, egy darabig hidrodinamikát tanított a New York-i, a Virginiai, a Marylandi, a George Washington, a Yale és a Texasi Egyetemen. A General Electric vállalatnál is dolgozott. Amerikai állampolgár 1954-től. Ő tervezte a Hold felé indított Apollo űrhajók pályáját. A legnagyobb számítógépek dolgoztak Szebehelyi keze alatt. „Szebehelyi előtt Newton és Einstein képletei számították ki az égitestek pályáját – írta a *New York Times* –, de ez ma már kevés. Az Űrkorszak olyan hirtelen köszöntött be, hogy nem akadt amerikai szakértő az égi mechanikában. De eljött egy magyar, Szebehelyi, a Texasi Egyetem Légi és Űrmérnöki Intézetének igazgatója, s Ő vezetett minket a Holdra. A holdutazás háromtest-probléma: a Föld és a Hold gravitációs terében mozog az űrhajó. Hogyan viheti el az Apollo űrhajó az embert a Holdra? Szebehelyi Victor számította ki az Apollo űrhajók 8-as alakú (Földet és Holdat energiatakarékosan megkerülő) pályáját”.

Szebehelyi *A pályák elméletéről* írt monográfiája a háromtest-probléma alapműve lett, a *Kalandozások az égi mechanikában* pedig a fizikai tankönyvek gyöngyszeme. A holland királynő lovaggá avatta (1957). Az Amerikai Mérnök Akadémia tagja (1982). Az Amerikai Asztronómiai Társaság első Brouwer-díja. Az ELTE tiszteletbeli doktora (1991). Részt vett az Amerikai Nemzeti Tudományos Alap (NSF) és a Magyar Tudományos Akadémia közös *Dinamikus csillagászat* c. kutatási programjában. 1997 nyarán Rómában az Olasz Köztársaság elnökétől átvette az Accademia dei Lincei Nemzetközi díját.

Orován Egon = Egon Orowan (1902–1989) fizikus a *Mester utcai Kereskedelmi Iskolában* kezdte tanulmányait, 1920-ban a Bécsi Egyetemen folytatta, s ott is doktorált 1932-ben. Tanársegéd a Berlini Műegyetemen, de visszatér Budapestre, s a Tungsramban dolgozik: Bródy Imrével a kriptonlámpán, s Polányi Mihállyal a kristálydiszlokációkon. Angliában 1937–1950 között megfordul Birmingham és Cambridge egyetemén. A

szilárd anyagok (fémek) kristályhibáinak és szilárdságtani viselkedésének összefüggésével, kifáradásával foglalkozott, tanulmányozta a fémurán metallurgiai jelenségeit, de a fő műszaki problémát a 235-ös uránizotóp elválasztása jelentette. A Holdról hozott kőzetmintákról bebizonyította, hogy a holdkráterek nem is holdi eredetűek, hanem a világűrből érkezett testek becsapódásának következményei.

Tagjává választotta az Angol Tudományos Akadémia. A Thomas Hawskley Arany-érem (1944); a Gauss-érem (1968) birtokosa. Tagja az Angol Királyi Társaságnak; az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémiának (1951), az USA Nemzeti Tudományos Akadémiának (1969); a Göttingai Akadémiának (1972). Az angol Cambridge Egyetem mellett tanított az USA Cambridge Massachusettsi Műegyetemén is, s ott van eltemetve a Mount Auburn temetőben.

Mezei Ferenc = Ferenc Mezei (1942—) a Rákóczi Gimnáziumba (hol lelkes tanára volt Holics László), majd az Apáczai Csere Gimnáziumba járt. Megnyerte a Matematikai Tanulmányi Versenyt, a Nemzetközi Fizikai Diákolimpiáról aranyérmet hozott haza. Fizikusként végzett az Eötvös Egyetemen. A kísérleti fizikához vonzódott.

A Magyar Tudományos Akadémia és az Academia Europaea tagja. Berlinben a Hahn – Meitner Intézet Tudományos Tanácsának volt az elnöke. Los Alamosban dolgozik – magyar állampolgárként. A szilárd anyag felületének mágneses szerkezetét letapogató neutron-spinecho módszerért megkapta az Európai Fizikai Társaság Hewlett-Packard-díját 1984-ben. Az Eötvös Társulat Eötvös-érmét 1992-ben, a Magyar Nukleáris Társaság Szilárd Leó-díját 1994-ben. Európai Katedra az Eötvös Egyetemen (1994), az Európai Neutronszerkezeti Társaság legelső Walter Hülge-díja (1999), a Magyar Tudományos Akadémia legelső Wigner-díja (1999).

Ilj. Simonyi Károly = Charles Simonyi (1948—) a Rákóczi Gimnáziumban tanult. Az id. S. Károly gépészmérnök fia. A berkeleyi Kaliforniai Egyetemen (1968—1972) mérnök-matematikusi oklevelet, majd Stanfordban doktori címet szerzett. A Xerox (Palo Alto) kutatóközpontban dolgozott (1972—1980), ahol kifejlesztette a Bravo-programot, majd csatlakozott a Microsofthoz (1981). Kutatócsoportja dolgozta ki pl. a Microsoft Excel-, Multiplan- és Word-programokat. Oxfordban (USA) tanszéket létesített az elért tudományos eredmények tanítására. Simonyi megalkotta a *Windows (ablakok) operációs rendszert*. Ennek előnye, hogy

csatlakoztatható a világ minden számítógéptípusára. Most a Microsoft fő rendszerépítője.

Kosztolányi András = André Kostolany (1906 Budapest – 1999 Párizs) a játékelmélet sikeres kidolgozója után, az egyik legsikeresebb játékos. Budapesten járt katolikus gimnáziumba, majd Párizsba emigrált (1926). Barátai közé sorolhatta: *Bartók Bélát, Molnár Ferencet, Neumann Jánost*. Tőzsdén játszott – világméreteken. Vagyonát azzal szerezte a francia tőzsdén, hogy árfolyamzuhanásra spekulált a New York-i Tőzsde 1929-es összeomlása előtt (Charles de Gaulle elnök a Francia Becsületrend lovagjává avatta.) A második világháború után német részvényeket vásárolt, bízva a német ipar erejében. Az ezer frank névértékű részvényeket 250 frankért vette, majd később 35.000 frankért adta el. A Budapesti Értéktőzsde tiszteletbeli elnöke. Könyvei nyolc nyelven jelennek meg, magyarul is. Szerinte az 1920-as *Numerus Clausus* (Teleki Pál) -törvény a világtörténelmet befolyásolta, mivel a tehetséges magyar (zsidó) fiatalok Amerikába vándoroltak és ott a legnagyobb tudósokká váltak. Ma nincs olyan egyetem Amerikában, amelyen ne tanítana magyar professzor. „A Jóistennel magyarul beszélek, barátaimmal franciául, a pénzemberekkel angolul” – mondta. Halála évében jelent meg magyarul egyik híres könyve: *Egy spekuláns bölcsessége*. Perfekt, Budapest 1999.

* * *

Minden olyan híres magyarról írtunk, akinek kiváló indíttatását bizonyíthatóan magyar gimnáziumnak tulajdoníthattuk. Többeket kihagyunk, akiket a fenti kritériumok nem soroltak volna a fentiek közé. Pl.: Elie Wiesel, Daniel Gajdusek, Milton Friedman, Herbert Oberth, Avram Hershko, Solti György, Korda Sándor hivatását tekintve olyan szakiskolába járhatott, amelyek nem sorolhatók a Eötvös – Trefort magas színvonalú közép- illetve felsőfokú iskolái közé.

Végezetül: E tanulmány bevezető oldalain, a jelzett három tárgyalásra szánt könyv (Áron Kiadó 2004), és a velük együtt jelzett *Recepció és kreativitás* közös főcímmel megjelent további négy könyv tematikáját – az elsőből kiindulva – alaposan kitágítottuk egy közösen vállalt sajátos irányban. Most, a befejezéshez közeledve szót kell ejtenünk a három avagy több kötet tartalmáról, ha csak vázlatosan is.

Palló Gábor az első könyv első fejezetében folytatólagosan kifejti, hogy „főként az új egyetemek létrejöttével a kreativitás első igazi műhelyei is létrejöttek”. Említi Verzár F. fiziológiai, Szent-Györgyi biokémiai, Zemplén G. szerves kémiai, Ortway R. fizikai, Haar, Beke M., Fekete M. matematikai „műhelyeit”. Jelzi, hogy „a tudományos intézményrendszer lassanként kiegészül az *ipari szektor* laboratóriumaival.” A kreativitás „kirívóan sikeres példái” során felsorolja Mechwart, Zipernowsky, Bláthy, Kandó, Déri M., Bródy, Békésy alapvető eredményeit.

„A tehetségek elvándorlásában jelentős szerepet játszott...a növekvő antiszemitizmus”, minek következtében „a 20. századi tudomány leghíresebb magyar tudósai...nem Magyarországon érték el sikereiket...s a hazai eredmények itthoni recepciója is igen nehézkesen ment végbe”. E kötetben olvashatjuk még Székely László, Fári Miklós Gábor, Tanács János, Benedek András, Palló Gábor és Vámos Éva rendkívül érdekesítő tanulmányait.

A második kötet a *Teremtő befogadás*; a harmadik *A kreativitás mintázatai*, Békés Vera szerkesztésében; a negyedik kötet, *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*, Mester Béla és Perencz László szerkesztésében. Az ötödik kötetben Tolcsvai Nagy Gábor foglalkozik az *Alkotás befogadása a magyar nyelv 18. század utáni történetében*, művelődéstörténeti háttérrel, a nyelvi állandóság és változás problémáival. A hatodik könyv Imre Zoltán szerkesztésében: *Átvilágítás. A magyar színház európai kontextusban*, fantasztikus fejezetekkel, pl. „Rákosi Mátyás és a Nemzeti Színház 1955-ös Tragédia-előadása”.

Valamennyi kötetet (a hetediket, a joggal foglalkozót is beleértve) érdemes lenne alaposan részletezve bemutatni olvasóinknak.

- Palló Gábor szerk.: A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig. Áron Kiadó 2004.
- Palló Gábor szerk.: Teremtő befogadás. Áron Kiadó 2004.
- Békés Vera szerk.: A kreativitás mintázatai. Áron Kiadó 2004.
- Szentpéteri József szerk.: Szürke eminenciások a magyar történelemben. Kossuth Kiadó 2003.
- Marx György: A marslakók érkezése. Akadémiai Kiadó 2000.
- Bán László szerk.: Óriások vállán. Tudósportrék. Vince Kiadó 2003.
- Ralph W. Moss: Szent-Györgyi Albert. Typotex 2003.
- Gyurgyák János: A zsidó kérdés Magyarországon. Osiris 2001.
- Magyar Nagylexikon (18 + pótkötet)
- Britannica Hungarica
- Világirodalmi Lexikon
- .

DOKUMENTUM

AZ IGAZSÁGRÓL, AZ IGAZI ISTENTISZTELETRŐL ÉS A BOLDOG ÉLETRŐL

(Teológia dióhéjban 47,1-től¹)

L. CAELIUS FIRMIANUS LACTANTIUS

XLVII Az embereknek egyetlen reményük van az életre, egyetlen kikötőjük az üdvösséghez, egyetlen menedékük a szabadság felé: ha elvetik a tévtanokat, melyek fogva tartották őket, ha felnyitják lelki szemeiket és felismerik Istent, akin kívül nincsen igazság, ha megvetnek minden földi szüleményt vagy földből alkotott képmást, ha semmibe sem veszik a filozófiát, ami Istennél ostobaság,² s ehelyett elfogadják az igazi bölcsességet, vagyis az igaz vallást, hogy a halhatatlanság örököséivé legyenek. 2 De ők ellenállnak, nem is annyira az igazságnak, mint inkább saját üdvösségüknek, és iszonyodva hallgatják e szavakat,

¹ A fordítás alapvetően a következő kiadás alapján készült: Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, ediderunt E. Heck et A. Wlosok, Stuttgartiae et Lipsiae in aedibus Teubneri MCMXCIV. Alkalmanként a régebbi kritikai kiadást vettük figyelembe: L. Caeli Firmiani Lactantii opera omnia, Pars I. *Divinae Institutiones et epitoma Divinarum Institutionum*, Recensuit Samuel Brandt. Csel XIX. 1890. A jegyzetekhez felhasználtuk a kiadás kritikai apparátusát (különösen a szövegromlások és az antik szövegpárhuzamok jelölésekor), akárcsak a francia kétnyelvű kiadás és az új német fordítás magyarázatait (Lactance, *Épître des Institutions Divines*, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Perrin, Sources Chrétiennes 335., Paris 1987; Lactantius, *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Eberhard Heck und Gudrun Schickler, München – Leipzig 2001).

² Vö. Pál, *A korinthusiakhoz* I 3,19.

mintha megbocsáthatatlan bűnnek volnának a tanúi. 3 Sőt, még csak végig sem bírják hallgatni, mondván, sértené fülüket a példátlan szentségtörés, ehelyett a lehető legsúlyosabb vádakát szórják ránk, s amikor alkalmuk nyílik rá, akár valami közellenséget, úgy üldöznek bennünket, vagy még annál is kegyetlenebbül, hiszen az ellenség büntetése, ha már legyőzték, vagy halál vagy szolgaság, de megkínózni nem szokták a fegyverletétel után, még akkor sem, ha megérdemelné, mert maga is minderre el volt szánva – hiszen az irgalom még a csatatérre is eltalál. 4 Hallatlan kegyetlenség, ha az ártatlan még a legyőzött ellenség jogaira sem tarthat számot. Mi lehet e hatalmas gyűlölet oka? Nyilván az, hogy érvekkel nem tudják felvenni velünk a küzdelmet, ezért erőszakkal elnyomnak, s ügyünk megvizsgálása nélkül elítélnék bennünket mint ártalmas bűnözőket³, mert nem akarják, hogy ártatlanságunk napvilágra kerüljön. 5 De nem érik be azzal, ha közönséges, gyors halállal pusztuljanak gyűlöletük tárgyai, hanem válogatott kínzásokkal gyötrik őket, szabad utat engedve gyűlöletüknek, s ezt nem valamiféle bűn, hanem „az igazság szüli”.⁴ Az igazság azért olyan gyűlöletes a bűnös életűek számára, mert nem viselik el, hogy egyesek képtelenek a tetteiket elfogadni. Ezért az ilyen embereket mindenáron el akarják pusztítani, hogy végre szabadon, tanú nélkül vétkezessenek.

XLVIII De azt mondják, azért teszik ezt, hogy megvédjék isteneiket. Először is, ha vannak istenek és rendelkeznek valamilyen erővel és hatalommal, akkor nem szorulnak rá az ember védelmére és pártfogására, hanem bizonyára megvédik magukat. 2 Hogyan is remélhetne az ember segítséget tőlük, ha még a saját magukon esett sérelmeket sem tudják megtorolni. Tehát ostoba és értelmetlen dolog, ha az istenekért akarnak bosszút állni? Vagy talán éppen ez mutatja, hogy nem bíznak bennük? Hiszen aki pártfogásába veszi az istent, akit tisztel, azt ismeri el, hogy az nem jó semmire. Ha viszont azért tiszteli, mert hatalmasnak tartja, akkor nem akarhatja megvédeni éppen azt, akitől védelmet remél.⁵ 4 Vagyis mi járunk el helyesen. Mi ugyanis, amikor a hamis

³ Traianus rendelete óta a kereszténység megvallása elegendő alap volt az elítéléshez. Vö. Plinius, *Epistulae*, 10, 96.; Tertullianus, *Apologeticum* 2,6,9.

⁴ Utalás Terentius *Androszi lány* című darabjának 68. sorára.

⁵ Az érvelés Cyprianus *Ad Demetrianum* 14–17-re megy vissza.

istenek védelmezői az igaz Isten ellen lázadozva bennünk üldözik az Ő nevét, nem állunk ellen sem tettel, sem szóval, hanem mindazt, amit csak a kegyetlenség ellenünk kiagyalni képes, szelíden, némán és türelmesen elviseljük, mert bízunk Istenben, s tőle várjuk, hogy előbb vagy utóbb lesújtson bosszúja. 5 És nem is alaptalan ez a bizalom, hiszen részben hírből hallottuk, részben saját szemünkkel láttuk mindazok száználmas végét, akik erre a gaztetre vetemedtek. Senki sem sérthette meg büntetlenül az Istent, épp ellenkezőleg: aki a szóból nem akart tanulni, az tanult a büntetésből.⁶ 6 Kíváncsi lennék, hogy amikor az oltárhoz hajtják az embereket, hogy akaratuk ellenére áldozzanak, milyen meggondoláshból teszik ezt, vagy kinek akarnak a kedvében járni? Talán az isteneknek? Nem igazi istentisztelet és nem elfogadható áldozat az, amit rossz kedvvel hajtanak végre, amit jogtalanul érnek el, amit kínzással csikarnak ki. 7 Vagy maguknak a kényszerítetteknek? Ők biztosan nem veszik ezt szívességnak, hiszen inkább meghalnak, csak hogy kitérhessenek előle. De ha nem jó, amit javallsz, rosszra miért sarkallsz? S miért veréssel, miért nem érveléssel? Miért fenytéssel, miért nem meggyőzéssel? Világos, hogy rossz dolog az, ami felé nem szépszerével hívogatsz, hanem erőszakkal rángatsz. 8 Micsoda ostobaság rátukmálni a segítséget arra, aki nem kér belőle! Vagy ha valakit a sors csapásai arra kényszerítenek, hogy a halálba meneküljön, s erre te kicsavarod a kardot kezéből, vagy kötelét elszakítod, vagy a szakadék széléről visszahúzod, vagy a mérget kiborítod, dicsekedhetsz-e azzal, hogy te vagy ennek az embernek a megmentője, ha ő maga, akit te állítólag megmentettél, cseppet sem hálás neked, sőt, szerinte inkább ártottál neki azzal, hogy visszatartottad a vágyott haláltól, hogy nem engedted eljutni a végállomáshoz, ahol minden bajtól megpihenhet? 9 A szívességet nem a dolog minőségével kell mérni, hanem annak érzéseivel, aki abban részesül. Hogy tekintheted szívességnak, amit én támadásnak tartok? 10 Azt akarod, hogy tiszteljem az isteneidet, ami hitem szerint halálokat okozza. Ha jó dolog, nem irigylem tőled, élvezd a nagy jót egyedül! De semmilyen alapod nincs rá, hogy tévutamtól eltéríts, ha azt saját elhatározásomból és meggyőződésemből választottam. 11 Ha pedig rossz, miért sodorsz a bűnsorsközösségébe? „Vedd,

⁶ Lactantius itt megelőlegezi *A keresztényüldözők haláláról* alapgondolatát.

mit a sors kínál!”⁷ Én inkább meghalok a jó oldalon, mintsem hogy a rossz oldalon éljek.

XLIX Mindezt jogosan elmondhatjuk, de ki hallgatja meg, amikor űrjõgõ és gátlástalan emberek hatalmuk csorbulását látják abban, ha a szabadságnak a legkisebb tere is marad az emberi dolgokban? Márpedig a szabadság egyedül a vallásban lakozik.⁸ 2 Ez a világon a legakaratlagosabb dolog, mivel senkit semmiféle kényszerrel nem lehet arra rábírní, hogy tisztelje azt, amit nem akar. Hogy színleljen, arra talán igen, de hogy az akarat meglegyen benne, arra már nem. 3 Akiken pedig erõt vesz a félelem vagy a fájdalom, és hajlandók részt venni az õ megve-tendõ áldozataikban, önszántukból sohasem fogják megtenni, amit kényszerből megtettek, hanem mihelyt módukban és szabadságukban áll, visszatérnek Istenhez, hogy esdekléssel és könnyekkel kiengeszteljék és bűbánotat gyakoroljanak – nem bűnös akaratuk miatt, hiszen az nem volt bennük, hanem a kényszer miatt, amit elszenvedtek. És nem is tagadja meg bocsánatát a bűnbánóktól. 4 Akkor hát mit ér el az, aki a testet tönkreteszi, ha az akaratot nem tudja megváltoztatni? Mégis, valahányszor ezek az üresfejűek valakit nagy nehezen rákényszerítenek arra, hogy isteneiknek áldozzon, hihetetlen ujjongás és féktelen lelkesedés vesz rajtuk erõt, s úgy örülnek, mintha ellenséget hajtottak volna járom alá.⁹ 5 Ha viszont valakit sem a fenyegetés, sem a kínzás nem tántorít el és a hitet többre becsüli az életénél, ez ellen kegyetlen-ségük felvonultatja minden fortélyát és elviselhetetlen borzalmakat eszel ki. S mivel tudják, hogy Istenért meghalni dicsőség és számunkra az a győzelem, ha kínzóinkon felülkerekedve életünket adjuk a hitért és a vallásért, maguk is mindent megtesznek a győzelemért. 6 Nem ölnek meg, hanem új, sohasem hallott kínzásokat eszelnek ki, hogy belső szerveink sérülékenysége miatt engedjünk a fájdalomnak. Ha mégsem engedünk, szünetet tartanak és gondosan ellátják a sebet, hogy az újrakezdett kínzás a még friss sebhelyeken még nagyobb fájdalmat

⁷ Vergilius, *Aeneis* 12, 932. Aeneas szavai Turnushoz, miután párbajban legyőzte.

⁸ A gondolat Tertullianusra megy vissza. Lásd *Ad scapulam* 2,2.

⁹ Római hagyomány szerint a legyőzött ellenségnek a kapituláció jeleként a két sorban álló győztes katonák hegyükkel egymásnak támasztott lándzsái alatt kellett elhaladniuk.

okozzon. S miközben ártatlanokon ezt a hóhércmunkát végzik, még jámbornak, igazságosnak és vallásosnak is gondolják magukat — merthogy isteneiknek ilyen szertartások okoznak örömet —, áldozataikat pedig istenteleneknek és elvetemülteknek nevezik. 7 Micsoda képtelen aljasság ez, hogy a kőpadon fekvő ártatlant elvetemültnek és istentelennek bélyegzik, miközben a hóhérnak „igazságos” és „jámbor” a neve?

L De azt mondják, méltán és megérdemelten bűnhődnek azok, akik az őseiktől örökölt vallási szokásokat elutasítják. Miért? És ha azok az ősök, amint azt már hebizonyítottuk, ostobaságból tettek magukévá alaptalan hiedelmeket, akkor is megtiltjátok nekünk, hogy igaz és jobb tanokat kövessünk? 2 Miért mondjunk le a szabadságról, miért szolgáljuk ki rabok módjára mások tévhiteit? Engedtessek meg nekünk, hogy bölcssek legyünk, engedtessek meg, hogy keressük az igazságot. 3 Vagy ha annyira védelmezni akarják őseik vallását, az egyiptomiak, akik háziállatokat és mindenféle vadat istenként tisztelnek, miért maradnak büntetlenül? Vagy miért adnak elő saját isteneikről mimusjátékokat, s miért annak a színésznek van a legnagyobb sikere, aki a legmókásabban gúnyolta ki őket? Vagy miért hallgatják azokat a filozófusokat, akik vagy tagadják az istenek létét, vagy azt állítják, hogy ha vannak is istenek, semmire sincs gondjuk, nem törődnek az emberekkel, és nincsen semmiféle gondviselés, mely a világot kormányozná? 4 Nem, ők csak azokat tartják istenteleneknek, akik az Istent, akik az igazságot követik. S noha az igazság nem más, mint igazságosság és bölcsesség, ők az embertelenség és az ostobaság vádjával mocskolják be, s nem veszik észre, miben tévednek, amikor a jó szót a rosszra, a rosszat a jóra alkalmazzák.

5 Mindazonáltal jó néhány filozófus — kiváltképp Plato és Arisztotelész — részletesen beszélt az igazságosságról és az egekig magasztalta ezt az erényt, mivel mindenkinek megadja a magáét és mindenben megőrzi a méltányosságot, s míg az összes többi erény, úgymond, néma és magába zárkózik, ez nemcsak saját magával van jóban és nem is rejtőzik el, hanem teljes életnagyságban megmutatkozik, készen a jó

cselekedetekre, hogy minél több ember lássa hasznát.¹⁰ 6 Mintha bizony az igazságosságot nem várhatnánk el mindenkitől, hanem csak a bíraktól és azoktól, akik valamilyen hatalommal vannak felruházva. Épp ellenkezőleg: nincs olyan ember, legyen akár koldus vagy a legutolsó szolga, aki ne juthatna el az igazságossághoz. 7 De mivel nem tudták mi is valójában, honnan ered és mi a feladata, ezt a legfőbb erényt, mely mindnyájunk közös java, kevesek kiváltságává tették és azt állították, hogy saját haszna után sohasem fut, hanem mindig csak mások javát tűzi ki célul. 8 Teljes joggal lépett a színre Carneades, ez a kiváló tehetségű, éles eszű ember, hogy megcáfolja érvelésüket és lerombolja azt az igazságosságot, melynek nem volt szilárd alapja. Nem mintha maga az igazságosság ellen lett volna bármi kifogása; csupán arra akart rámutatni, hogy azok, akik akkor védelmezték, egyetlen bizonyos, egyetlen meggyőző érvet sem tudtak felhozni.

II Nyilvánvaló, hogy az igazságosság nem más, mint az igaz isten tisztelete, hisz mi szolgálhatja jogosabban a méltányosságot, jámborabban a tiszteletet, célszerűbben az üdvösséget, mint az, ha Istent elismerjük apánknak, urunkként tiszteljük, törvényeinek és parancsainak engedelmeskedünk. Akkor viszont a filozófusok nem ismerték az igazságosságot, mivel egyrészt nem ismerték el Istent, másrészt sem a tiszteletét, sem a törvényét nem tartották. 2 Ezért tudta őket megcáfolni Carneades, aki a következőképpen érvelt:

„Természetes jog nincsen, ezért minden lelkes lény akkor követi a természet útmutatását, ha a saját érdekeit védelmezi. Tehát az igazságosságot, amennyiben az a más javával törődik, miközben a sajátját elhanyagolja, ostobaságnak kell neveznünk. 3 Ha minden nép, mely hatalommal rendelkezik mások felett – köztük a rómaiak, akik az egész földkerekséget meghódították –, egyszer csak úgy döntene, hogy az igazságosságot fogja követni és mindenkinek visszaadja a magáét – vagyis azt, amit fegyveres erővel elorozott –, akkor visszaköltözhetnének szegényes kunyhóikba. Ha pedig ezt megteszik, igazságosaknak kell őket tartanunk, ám egyszersmind ostobáknak is, mivel azért, hogy mások hasznára legyenek, abban versengenek, hogyan árthatnak inkább

¹⁰ Vö. Cicero, *Állam* 3,12; 2,69. Carneadész álláspontját Cicerónál L. Furius Philus adja elő.

önmaguknak. 4 Ha meg valaki olyan emberrel találkozik, aki tévedésből bronz helyett aranyat vagy ezüst helyett ólmot árul, és ő rászorul, hogy megvegye, vajon tudását titkolva megveszi, vagy elárulja az igazságot? Ha elárulja, feltétlenül igazságosnak fogjuk nevezni, mert nem csapta be embertársát, de egyszersmind ostobának, mert a másiknak nyereséget, önmagának veszteséget okozott. 5 De az anyagi veszteség még egyszerűbb eset. Mi van, ha végveszélybe kerül, s élet és halál között kell választania? Akkor mit fog csinálni? Előfordulhat, hogy hajótörést szenved és meglát valakit, aki utolsó erejével kapaszkodik egy deszkába, vagy zászólalja vereséget szenved és talál valakit, aki sebesülten ül a lován – letaszítja-e amazit a deszkáról vagy ezt a lováról, hogy ő maga megmenekülhessen? Ha igazságos akar lenni, nem teszi, de akkor egyszersmind ostobának fogjuk tartani, mivel úgy kíméli meg a másik életét, hogy eldobja a sajátját. Ha megteszi, bölcsnek tűnik majd, mert segít ömagán, de ugyanakkor igazságtalannak, mert a másiknak árt.”¹¹

LII Éles elméjű érvelés, de gyerekjáték megválaszolni. Ez a látszat ugyanis a szavak jelentésváltozása miatt alakult ki. Az igazságosság az ostobaság képében tűnik fel, holott nem azonos az ostobasággal, a hitványság pedig a bölcsesség képében, holott nem azonos a bölcsességgel. 2 Ám ahogy az önérdeket értelmesen és meggyőzően védő hitványságot nem bölcsességnek, hanem ügyességnek vagy ravaszságnak hívjuk, ugyanúgy az igazságosságot sem ostobaságnak, hanem ártatlanságnak kell neveznünk, mivel az igazságos szükségképpen

¹¹ Vö. Cicero, *Állam*, 3, 8—31. Amint Platón Theaitétoszának egy ismeretlen szerzőtől származó kommentárából kikövetkeztethetjük (*Anonymus in Platonis Theaetetus* 5, 18 skk.), jelen érvelés a sztoikusok úgynevezett *oikeiósizis*-elmélete ellen irányul, amely szerint az ember önmagához tartozónak (*oikeiosz*) tekinti nemcsak a saját testét, érzékeit és mindazt, ami ezek optimális állapotát elősegíti, hanem gyermekeit, közeli és távoli családtagjait, polgártársait és végső soron minden embert (l. Diogenész Laertiosz, 7,85—87; Cicero, *A legfőbb jónál* 3,5,16—19.; 3,19,62 skk., Sztóbaiosz, *Anthologium* 4,67,1—7— 67,3.). Az említett kommentártörédekből tudjuk, hogy Karneadész szerint az önszeretet szélsőséges helyzetben mindig diadalmaskodik az önzetlenségen. A sztoikusoknak volt válaszuk erre a kritikára: a bölcs a habok között is gondos mérlegelés alá venné, kettejük közül melyiknek az életben maradása fontosabb a maga és az állam szempontjából (l. Cicero, *A kötelességekről* 3,23,90.).

bölcs, az ostoba pedig szükségképpen igazságtalan. Sem a józan ész, sem a természet nem engedi meg, hogy ne legyen bölcs az, aki igazságos, mivel az igazságos ember kizárólag azt teszi, ami helyes és jó, a helytelent és a rosszat mindig kerüli. 4 De ki lenne képes megkülönböztetni a jót a rossztól, a helyest a helytelentől, ha nem az, aki már bölcs. Az ostoba rosszul cselekszik, mivel nem tudja, mi a jó és mi a rossz, és vétkezik, mivel nem tudja megkülönböztetni a helyest a helytelentől. Tehát az ostobának éppoly kevés köze van az igazságossághoz, mint az igazságtalannak a bölcsességhez. 5 Következésképpen nem ostoba az, aki nem löki le hajótörött társát a deszkáról, vagy a sebesültet a lováról, hiszen attól tartózkodott, hogy a másiknak ártson — ami bűn lett volna, a bűn kerülése pedig bölcsességre vall. 6 Hogy első látásra mégis ostobának tűnik, annak az az oka, hogy úgy vélik, a testtel együtt a lélek is elpusztul, s ezért minden előnyt ehhez az élethez kötnek. 7 Hiszen ha semmi sincs a halál után, akkor valóban ostobán cselekszik az, aki a saját élete árán is megkíméli a másikat, vagy aki a másik nyereségét jobban a szíven viseli, mint a sajátját. Ha a halál lerombolja a lelket, arra kell törekednünk, hogy minél tovább és minél kellemesebben éljünk. Ha viszont a halál után örök és boldog élet következik, a bölcs megveti ezt a testi életet minden földi jóval együtt, mert tudja, milyen jutalmat kap majd az Istentől cserébe. 8 Ragaszkodjunk hát az ártatlansághoz, ragaszkodjunk az igazságossághoz, ne féljünk a látszatostobaságtól, hogy eljuthassunk az igaz bölcsességhez. S még ha az emberek képtelen balgaságnak tartják is, hogy vállaljuk a halált és a kínzásokat, ahelyett hogy áldoznánk az isteneknek, majd sértetlenül elvonulnánk, mi csak szedjük össze minden bátorságunkat és tűrőképességünket, s tegyünk hitet Isten mellett. 9 Halál ne rémisszen, fájdalom ne csüggyessen, lelkierőnket és állhatatosságunkat továbbra se rendíthesse meg semmi. Hívjanak csak ostobáknak minket, hiszen ők a legostobábbak. Ők, mert nem értik, hogy az a halálos veszedelem, ha elhagyjuk az élő Istent és földből gyúrt tárgyakat imádunk leborulva. Ők, mert nem tudják, hogy azokra, akik érzéketlen képmásokat imádnak, örök büntetés vár, akiket pedig sem a kínzás, sem a halál nem rettent el az igaz Isten buzgó tiszteletétől, azok elnyerik az örök életet. 10 Ez az igaz hit, ez az igaz bölcsesség, ez a tökéletes igazságosság. Nem számít, mit ítélnék rólunk az ostobák, mit gondolnak az emberparányok. Nekünk Isten ítéletét kell

várnunk, hogy egyszer majd megítélhessük azokat, akik rólunk ítélkeztek.

LIII Arról tehát, hogy mi az igazságosság, már beszéltem. Most azt kell megmutatnom, mi az igazi áldozat Isten számára, s mikor tisztelhetjük őt a legigazságosabb módon, nehogy valaki azt gondolja, hogy Isten füstölőszereket és drága ajándékokat vár el tőlünk. Ha ugyanis nem ismer sem éhséget, sem szomjúságot, sem fájdalmat, és nincs benne vágy semmilyen földi jóra, akkor semmilyen hasznát nem látja azoknak a dolgoknak, melyektől a templomok és az istenszobrok roskadoznak. 2 Ahogy a testi isteneknek testi, úgy a testetlennek testetlen áldozatra van szüksége,¹² olyasmire pedig nem szorul rá, amit ő maga adott az emberiségnek: nem szorul rá templomra, hiszen a mindenség az ő háza; nem szorul rá képmásra, hiszen sem a szem, sem az értelem nem képes megragadni; nem szorul rá földi fényekre, hiszen képes volt arra, hogy fellobbantsa a napot és a többi égtestet az ember céljaira. 3 Mi mászt várhat akkor Isten az embertől, mint a gondolat tiszteletadását, mely tiszta és szent? Alkalmatlan, törekeny, méltatlan mindaz, amit kéz alkot és az emberen kívül van. Az az igazi áldozat, amit nem az erszényünkből, hanem a szívünkből teremtünk elő, nem kezünkkel, hanem gondolatunkkal ajánlunk fel. Az az Istennek tetsző ajándék, amit a lélek kínál fel önmagából. 4 Mit ér az áldozati állat, a füstölő, és a pompás ruhák, mit ér az arany, az ezüst és a drágakövek, ha nem tiszta a hívő gondolata. Tehát az igazságosság az egyetlen, amit Isten megkíván. Ezzel áldozunk neki, ezzel tiszteljük Őt. Ezért most azt kell kifejtenuk, hogy milyen cselekedetek tartoznak szorosan az igazságossághoz.

LIV Hogy az emberi életnek két útja van, az sem a filozófusok, sem a költők előtt nem volt ismeretlen, de ezeket egymástól eltérő módon írták le.¹³ A filozófusok az egyiket a szorgalom, a másikat a restség útjának nevezték, ám abban tévedtek, hogy mindkettőt kizárólag a földi

¹² *Necessarium* est. Lactantius furcsa módon az Isten szükségletéből magyarázza, hogy milyen tisztelettel és áldozattal tartozunk neki: mivel testi szükséglete nincs, csak testetlen, a szellem tiszteletadását (*cultus mentis*) és áldozatát igényli.

¹³ A filozófusok közül pl. a szofista Pródikosz, lásd Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 2,1. és Cicero, *A kötelességekről* 1,32,118. A költészetben először Hésziodosznál (*Munkák és napok* 287–292.).

élet javaihoz kötötték. 2 A költők közelebb jártak az igazsághoz, amennyiben az igazak és a bűnösök útjáról beszéltek. Ők viszont ott hibáztak, hogy a két utat nem ebben az életben, hanem az alvilágban képzelték el. 3 Mi helyesebben beszélünk, mert azt mondjuk, hogy az egyik az élet útja, a másik a halálé, mégis mindkettő itt a földön található. Csakhogy az a jobb oldali, melyen az igazak járnak, nem az Elíziumba vezet, hanem az égbe — hiszen ők halhatatlanná válnak — a bal oldali viszont a Tartaroszba, mivel az igazságtalanok örök gyötrelmekkel bűnhődnek.¹⁴ Ezért nekünk meg kell maradnunk az igazságosság útján, mely az élet felé vezet.

4 Az igazságosságból fakadó első kötelesség, hogy Istent elismerjük, tehát féljük mint urat, és szeressük mint atyát. Hiszen ha ő nemzett minket, ha ő tett lelkes lénnyé éltető leheletével, ha ő táplál és vigyáz épségünkre, akkor nemcsak mint atyánk, hanem mint urunk is rendelkezik felettünk a fenytés jogával, sőt a halálbüntetés hatalmával is. Ennélfogva kettős tisztelet illeti meg az ember részéről: nemcsak a szeretet, hanem a félelem is. 5 Az igazságosságból fakadó másik kötelesség az, hogy az embert ismerjük el mint testvért. Ha ugyanis egyazon Isten teremtett bennünket, aki mindnyájunkat egyenlő feltételekkel az igazságosságra és az örök életre nemzett, akkor nyilvánvalóan testvéri szálak kötnek minket egymáshoz — aki pedig ezt nem ismeri fel, az igazságtalan.

6 Az a kör, mely az emberek közösségét, a vérrokonság kötelékét felbontotta, onnan ered, hogy nem ismerik az igaz Istent. Aki ugyanis nem ismeri a jóindulatnak ezt a forrását, az nem képes arra, hogy jó legyen. Ezért attól fogva, hogy az emberek bevezették a sok isten tiszteletét, s az igazságosság, amint a költők mondják, száműzetésbe vonult,¹⁵ felbomlott minden szövetség, felbomlott az emberi jog közössége. 7 Ettől kezdve a halandók csak a maguk hasznát nézték, az erőviszonyokból számították ki a jogot, ártottak egymásnak, csalással megkárosította, csellel csapdába ejtette egyik a másikat, javaikat mások

¹⁴ Itt Vergilius a vitapartner (*Aeneis* 6,540 skk.)

¹⁵ Lactantius bizonyos ártéltelmezéssel elfogadja az antik költészet tanúságát az emberiség korszakairól és az igazságosság száműzéséről (pl. Ovidius, *Átváltozások* 1,89—150). Vö. *A teológia alapvonalai* 5,5—6.

kárára gyarapították, még saját rokonaikat, saját gyermekeiket, saját szüleiket sem kímélték, méreggel egymás életére törtek, fegyverrel álltak lesben a sarkon, a tengert vértől tették iszamossá, s egyáltalán, bármerre is csábította őket egy tébolyult gondolat, megeresztették vágyuk gyepőlőjét, s végül már semmi sem volt elég szent nekik, hogy kimondhatatlan bírvágyuk rá ne vesse magát. 8 Ekkor kezdtek el a közhaszon védelmében törvényeket alkotni az emberek, hogy valahogy biztosítsák magukat az igazságtalanságokkal szemben. De a törvényektől való félelem nem szüntette meg a bűnt, hanem csak a féktelenséget szorította vissza. Hiszen a törvények a vétkeket megtorolhatták, de a lelkiismeretet nem pótolhatták. 8 Ezért aztán mindazt, amit eddig nyíltan csináltak, ettől kezdve titokban üzték, sőt még a törvényeket is kijátszották. Sokszor ugyanis maguk a törvény képviselői, ha pénzzel és ajándékokkal környékezték meg őket, hol bűnösöket kíméltek meg, hol ártatlanokat sodortak bajba ítéletük áruba bocsátásával. És mindemellett ott voltak még a pártharcok, a háborúk, az egymás ellen indított kölcsönös zsákmányszerző hadjáratok, s végül a féktelen önkényuralom, melyet a törvények eltiprásával büntetlenül meg lehetett ragadni.

LV Amikor az emberi dolgok idáig jutottak, Isten irántunk való irgalmasságában kinyilatkoztatta és megmutatta magát nekünk, hogy az Ő példáján tanuljunk odaadást, hűséget, tisztaságot, hogy korábbi életünk tévtanait elvetve megismerjük nemcsak őt, Istenünket, hanem önmagunkat is, akik az istentelenségben elszakadtunk egymástól, s hogy egyenesen Urunk kezéből vegyük át az isteni törvényt, mely az emberi dolgokat az égiekkel kapcsolja össze. Ez a törvény eloszlatja mindazt a tévhitet, melyek hálójában vergődünk, s velük együtt az összes alaptalan és istentelen babonáságot. 2 Tehát azt, hogy az embernek mivel tartozunk, ugyanaz az isteni törvény szabja meg, mint amelyik azt tanítja, hogy mindaz, amit az emberért teszünk, Istennek tesszük. 3 De az igazságosság gyökere és a méltányosság alapja az, hogy ne tedd másnak, amit nem akarsz elszenvedni,¹⁶ épp ellenkezőleg: ugyanazzal a mércével mérd a másik lelkét, mint a sajátodat! Ha keserves dolog elviselni az igazságtalanságot, és aki ezt elköveti, azt

¹⁶ A Máté 7,12-ből ismert Aranyszabály.

igazságtalannak tartod, akkor amit magadról gondolsz, vidd át a másik személyére, s ugyanígy önmagadra, amit a másiktól tartasz. Így rá fogsz jönni, hogy éppoly igazságtalanul cselekszel, amikor a másiktól ártasz, mint a másik, amikor neked. Ha ezt jól átgondoljuk, eljutunk az ártatlansághoz, ami az igazságosság lépcsőjének első foka. 4 Merthogy az első lépés az, hogy ne ártsunk, a következő, hogy használjunk. De ahogy a parlagon fekvő szántóföldeket sem lehet rögtön bevetni, hanem először ki kell húzogatni a gyomot és ki kell tépni a gazonnövények gyökereit, hogy megtisztítsuk a talajt, úgy a lelkünkben is először el kell távolítani a bűnöket és csak azután lehet elültetni az erényeket, hogy azokból szárba szökkenhessen a halhatatlanság termése, melyet Isten ígéje vetett el bennünk.¹⁷

LVI Három szenvedély, vagy ha szabad így mondanom, három Furia létezik, melyek a lelket úgy felkavarják és oly nagy bűnökre készítetik, hogy az sem a hírére, sem az épségére nem gondol: a harag, mely bosszúra vágyik, a kapzsiság, mely vagyona sódárog, a kéjvágy, mely gyönyörre törekszik. 2 Mindenekelőtt ezeknek a bűnöknek kell ellenállni, ezeket a töveket kell kikapálni ahhoz, hogy be lehessen vetni az erényeket. A sztoikusok azt gondolták, mindenestül ki kell irtani ezeket a szenvedélyeket, a peripatetikusok azt, hogy mértékek közé kell szorítani őket. Azonban egyiküknek sem volt igaza: egyfelől nem lehet őket gyökerestül eltávolítani, mivel meghatározott fontos céllal vannak belénk ültetve természetünkben fogva, másfelől mérsékelni sem lehet őket, mivel ha rosszak, akkor még mérsékelt formájukban is kerülendőek, ha pedig jók, akkor úgy ahogy vannak, használni kell őket. 3 Mi azt mondjuk, nem szabad sem eltávolítani, sem enyhíteni őket. Önmagukban ugyanis nem rosszak, hiszen Isten ültette el őket az emberben ésszerű módon, de ha természettől fogva jók is – hiszen az élet fenntartására szolgálnak –, rosszá válnak a rossz használat által. 4 És

¹⁷ A „halhatatlanság termése” kifejezésnél eltértünk az egyébként fordításunk alapjául szolgáló kiadástól, ahol az egyetlen teljes (torinói) kézirat *fruges virtutis* („az erény termése/i/”) szövegváltozata szerepel, és helyett a két csonka kéziratban hagyományozott és néhány régebbi kiadásban elfogadott *fruges immortalitatis* („a halhatatlanság termése/i/”) fordítottuk le, elsősorban tartalmi okokból. A hasonlat pogány előzménye: Cicero, *Tusculanae disputationes* 2,5,13; keresztény előzménye: *Máté* 13,3–9; 18–23.

ahogy a bátorság jó, ha hazáért harcolsz, de rossz, ha a hazád ellen, úgy a szenvedélyek is erények, ha jó célra fordítod őket, de ha rosszra, bűn lesz a nevük.

Így a haragot Isten a bűnösök fenytetésére, vagyis az alárendeltjeink közötti fegyelem megtartására adta, hogy a félelem elfojtsa a féktelenséget és gátolja a vakmerőséget. Akik viszont nem ismerik a harag határköveit, azok haragudni fognak a velük egyenlőkre, sőt fölérendeltjeikre is. Ezért merészkednek az emberek szörnyű gatzettek, ezért vetemednek gyilkosságra és háborúskodásra. 5 A vágyat hasonlóképpen az élethez szükséges javak megszerzésére kaptuk. Ám akik nem ismerik a határait, azok minél több vagyont próbálnak telhetetlenül felhalmozni. Innen fakad a méregkeverés, innen a cselvetés, innen a végrendelet-hamisítás, innen a csalás valamennyi fajtája. 6 Az érzéki vágy szenvedélyét Isten a gyermeknemzés céljából ültette el és sarjasztotta ki bennünk. Ám akik a vágy megszgyeit nem őrzik meg lelkükben, azok kizárólag gyönyörszerzésre használják. Innen származik a csábítás, innen a házasságtörés, innen a megbecstelenítés és a fajtalankodás. Ezért mindezeket a szenvedélyeket határaik közé szorítva a helyes irányba kell fordítani, s így lehetnek bármily hevesek, nincs bennük semmi kivetnivaló.

LVII Fékezünk kell haragunkat, amikor igazságtalanság ér minket, egyrészt, hogy gátat vessünk a hűnnek, mellyel a versengés fenyeget, másrészt, hogy szert tegyünk a két legnagyobb erényre, az ártatlanságra és a tűróképessegre. A kapzsiság torpanjon meg, amikor már eleget birtoklunk. 2 Vagy talán nem örültség azon fáradozni, hogy olyasmiből gyűjtsünk hatalmas készleteket, amit mindenképpen elveszítünk, ha nem rablótámadás vagy vagyonek Kobzás, akkor a halál következtében. 3 Az érzéki vágy ne bitangoljon a törvényes nászágyon túlra, hanem szolgálja csak a gyermeknemzést. A gyönyör kergetése ugyanis veszélybe sodor, rossz hírünket kelti, és — amitől a leginkább őrizkedni kell — örök halált von maga után. Merthogy Isten számára semmi sem gyűlöletesebb, mint a tisztátalan lélek és a szennyes gondolat. 4 De senki se gondolja, hogy csak attól a gyönyörtől kell tartózkodni, amely a női testtel való egyesülésből származik! A többi érzék gyönyöreitől éppígy őrizkedjünk, ezek is bűnösök és megvetésükhöz ugyanarra az erényre van szükség. 5 A szem gyönyöre a külső szépségből ered, a fülé a zengő és lágy hangokból, az orrá a kellemes illatokból, az ízlelésé az ínycsik-

landó falatokból. Az erénynek mindezzel bátran szembe kell szállnia, nehogy ezek a csalétek vezessék csapdába a lelket, s az az égitől a földihez, az örökkévalótól az időlegeshez, a halhatatlan életből az örök bűnhődésbe zuhanjon. 6 Az ízlelés és a szaglás gyönyöreiben az a veszély, hogy kicsapongásra ösztönözhetnek, mivel az, aki behódolt nekik, nem szerez családi vagyont, ha pedig már volt neki, felemésztí és attól kezdve gyalázatos életet él. Ha pedig valakin a hallás gyönyöre lesz úrrá — és még csak nem is a zenére gondolok, ami olyan varázserővel bír az érzelmek felett, hogy a tébolyig képes felkavarni a lelket —, azt a gonddal megírt beszédek, az időmértékes versek és a meggyőző fejtegetések könnyen átcsábítják az istentelen szertartásokhoz. 7 Ezért van az, hogy a választékosan fogalmazó, vagy akár csak a választékos írásmódot kedvelő emberek nem hisznek a mennyei írásoknak, mert szerintük túl fésületlen a stílusuk. Az ilyen emberek nem az igazat, hanem a kellemeset keresik, vagy inkább azt tartják igaznak, ami a fülükbe mászik. Így aztán minél inkább elbájolja őket a szöveg zenéje, annál inkább elutasítják az igazságot. 8 A látáshoz kapcsolódó gyönyör sokrétű. Amikor a fényűző tárgyak szépségéből keletkezik, kapzsiságot gerjeszt, s ez nem férhet a bölcs és igaz emberhez. Amikor a nők szépségéből ered, valójában a gyönyör egy másik fajtájába sorolható, amiről már beszéltünk.

LVIII Már csak a látványosságokról kell szólnunk. Minthogy ezek sok mindent felvonultatnak, ami képes megrontani a lelket, a bölcsnek messziről kerülnie kell őket. De őrizkednie kell tőlük azért is, mert a hagyomány szerint az istenek tiszteletére találták fel őket. 2 A gladiátorviadalk Saturnus, a színházi előadások Liber atya ünnepei, a cirkuszi játékokat pedig a közvélekedés szerint Neptunusnak ajánlották fel. Ezért aztán az, aki a látványosságokon részt vesz, mintha már át is pártolt volna az Isten tiszteletétől az istentelen szertartásokhoz. 3 De inkább magáról a dologról, mint az eredetéről szeretnék beszélni. Van-e borzalmasabb, van-e förtelmesebb tett, mint egy ember meggyilkolása? Ezért óvják életünket a legszigorúbb törvények, ezért tartjuk utálatosnak a háborút. A szokás mégis megtalálta a kiskaput, hogy békében is lehessen embert ölni a törvények fenyegetése nélkül. Ezzel a gyönyör kivívta magának azt, amit addig a bűnöző hajlam követelt. 4 Ha az emberölésnél való jelenlét bűnrészesség, s ha a szemlélő ugyanabban a bűncselekményben marasztható el, mint az elkövető, akkor a gladiátor

gyilkos tette is ugyanúgy bemocskolja azt, aki nézi, mint aki elköveti. Nem moshatja le magáról az ádozat vérét, aki a kiontására vágyott, s nem menthető fel a gyilkosság alól, aki buzdította a gyilkost, sőt jutalmat kért a számára. 5 Vagy a színelőadás talán tisztességesebb? Ahol a komédia megbecstelenítésről és szerelmeskedésről, a tragédia vérfertőzésről és rokongyilkosságról szól? 6 A rossz hírű nőt játszó színészek mozdulatai ránevelnek a bujaságra, amit érzékeltetnek. A mimus ugyanis a romlottság iskolája, ahol képletesen elkövetnek minden szégyenletes tettet, hogy szégyen nélkül kövessük el azokat a valóságban. 7 Mindezt látják az ifjak, s e jelenetekből vétkeket és büntetéseket tanulnak abban a befolyásolható életkorban, amikor még zabolázni és irányítani kellene őket. 8 A cirkuszt ártalmatlanabbnak szokták tartani. Pedig itt még hevesebbek az indulatok, mivel a nézők annyira elvesztik az eszüket, hogy szóváltásuk gyakran civakodássá, ökölharccá, sőt háborúvá fajul. 9 Tehát minden látványosságot kerülni kell, hogy lelkünk nyugalma megőrizhessük, s nemet kell mondanunk a kártékony gyönyöröknek, nehogy dögletes bájuktól elbűvölve a halál törébe és halójába essünk.

LIX Egyetlen örömről az erény legyen, aminek jutalma a halhatatlanság, amennyiben győzedelmeskedett a gyönyör felett. Ha a szenvedélyeket leküzdöttük és a gyönyöröket megfékeztük, a többi hibát visszaszorítani már nem nagy fáradság annak, aki Istent és az igazságot követi. Soha nem mond átkot, aki Istentől vár áldást, nem esküszik hamisan, nehogy Istenből üzzön csúfot, sőt egyáltalán nem is esküszik, nehogy a kényszerűség vagy a megszokás esküszegésre csábítsa. 2 Szavaiban nincs semmi csalárdság vagy színlelés, ha valamire kötelezettséget vállalt, nem vonja vissza, de nem is ígér olyasmit, amit ne tudna teljesíteni. Soha nem irigyl az, aki meg van elégedve önmagával és a javaival, nem ócsárolja és nem támadja a másikat, ha azt netán Isten jobban elhalmozza jótéteményeivel. Nem lop és egyáltalán nem kíván meg semmit, ami a másé, nem ad pénzt kamatra – hiszen akkor a más kárából csikarna ki hasznót –, de nem is tagadja meg, ha valaki kényszerűségből kölcsön kér tőle. 3 Nem túl szigorú sem a fiával, sem a szolgájával, mert arra gondol, hogy neki is van atyja és ura. Olyan elbánásban részesíti őket, amilyet ő szeretne a maga számára. 4 Szegényebektől nem fogad el túlságosan értékes ajándékokat, mivel nem igazságos, hogy a jómódúak vagyona a szűkölködők veszteségéből

növekedjék. 5 Régi parancs, hogy ne öljünk. Ezt nem úgy kell érteni, mintha csupán a szándékos emberölést tiltaná meg, amit az állam törvényei is büntetnek. Nem, ez a parancsolat azt is kimondja, hogy szóval sem szabad halálos veszedelembé sodorni a másikat, gyermeket sem ölhetünk meg vagy tehetünk ki, sőt önmagunkra sem róhatunk ki halálos ítéletet. 6 Ismerjük ezt is: „Ne paráználkodj!” Csakhogy ez a parancsolat nemcsak azt tiltja meg, hogy mások házasságát beszenneyezzük, amit minden nép jogrendszere egybehangzóan elítél, hanem azt is, hogy pénzen vegyünk gyönyört. Isten törvénye ugyanis a törvények felett áll: hogy az igazságosságot betöltse, sok mindent tilt, amit általában megengedettnek tartunk. 7 Ugyanez a törvény írja elő, hogy ne tegyünk hamis tanúságot – s ennek is több értelme van. Ha a hamis tanúság a hazugság miatt árt annak, aki ellen tesszük, és megtéveszti azt, aki előtt tesszük, akkor sohasem szabad hazudnunk, mivel a hazugság szükségképpen vagy megtéveszt, vagy árt. Tehát nem igazságos az az ember, aki ha nem árt is, de felelőtlen szavakkal hazudik. 8 Sőt, az igaznak hízlelegnie sem szabad – hisz a hízlekedés kártékony és félrevezető –, hanem mindenben ügyelnie kell az igazságra, ami az adott pillanatban talán kényelmetlen, de később, mikor gyümölcse és haszna láthatóvá válik, nem gyűlöletet szül, ahogy a költő mondja,¹⁸ hanem szeretetet.¹⁹

LX Elmondtam, mit tilt a törvény, most elmondom, mit ír elő. Az ártatlansághoz nagyon közel áll az irgalom. Az nem teszi a rosszat, ez a jót cselekszi. Az megkezdí az igazságosságot, ez beteljesíti. 2 Minthogy ugyanis az ember természettől fogva gyengébb, mint a többi lelkes lény, amelyeket Isten úgy formált meg, hogy legyenek fegyvereik az erőszak alkalmazására, de védőpajzsuk is az elhárítására, az irgalom érzését adta nekünk, hogy életünk megóvására egyetlen módot ássunk: ha kölcsönösen segítünk egymáson. 3 Ha ugyanis egyazon Isten alkotásai és egyazon ember leszármazottai vagyunk, tehát egybekapcsol minket a testvéri jogviszony, akkor minden embert szeretnünk kell. Ezért, hogy

¹⁸ Utalás Terentius *Androszi lány* című darabjának 68. sorára. Vö. XLVIII. fejezet, 4. jegyzet.

¹⁹ Itt a *gratia* szó szerepel, ami Isten emberszeretetére és ennek kifejeződéseire utal az *Isten haragja* című műben.

az ártatlanság tökéletes legyen bennünk, nemcsak elkövetnünk nem szabad az igazságtalanságot, hanem megtorolnunk sem, ha ellenünk követik el, s ezért parancsolja meg nekünk Isten azt is, hogy szüntelen imádkozzunk ellenségeinkért. 4 Tehát együttműködő és egyetértő lényként úgy kell magunkat megvédenünk, hogy egyszer segítünk a másikon, máskor mi fogadunk el segítséget, mert törekénységünk miatt sok szerencsétlenségnek és veszélynek vagyunk kitéve. 5 Képzeld el, hogy az, ami a másikkal a szemed előtt történt, veled is megtörténhet! Akkor szánod el magad valóban a segítségnyújtásra, ha beleéled magad annak a lelkivilágába, aki bajba került, s most a segítségedért könyörög. 6 Ha a másik élelemben szenved hiányt, adjunk a magunkéból, ha meztelenül találunk rá, ruházzuk fel, ha egy hatalmasság önkénye sújtja, húzzuk ki a bajból. Házunk álljon nyitva az utasok és a hajléktalanok előtt, ne vonjuk meg az árváktól a védelmet, az özvegyektől a gondoskodást. 7 Irgalomból fakadó nagyszerű tett, ha foglyokat váltunk vissza az ellenségtől, ha betegeket és szegényeket látogatunk és ápolunk. Ha nincstelen vagy idegen hal meg nálunk, ne hagyjuk őt temetetlenül. Ezek a irgalom tettei, ezek a kötelességei. Aki ezeket megteszi, az ajánlja fel az igazi elfogadható áldozatot Istennek. Számára ez megfelelő áldozat, mert őt nem az állatok vére, hanem az ember szeretete teszi kegyessé, akivel érdemeinek és tetteinek megfelelően bánik: irgalmaz annak, akit irgalmas szívűnek látott, kérlelhetetlen azzal, akinek a rimázkodás sem lágyította meg a szívét.²⁰ 9 Hogy mindezt az Istennek

²⁰ Az a gondolat, hogy az igazi áldozat a lélek erkölcsi tisztasága, erénye, a pogány filozófiában is jelen van, különösen Theophrasztoznál (fr. 20), majd a sztoikusoknál (lásd pl. Cicero, *Az istenek természetéről* 1,19,23.; Seneca, *De beneficiis* 1,6,3), Thüanai Apolloniosznál (I. *Epistulae*, 26.), a hermetikus írásokban (lásd pl. Asclepius, 41,2.) és az újplatonikus filozófiában (lásd pl. Porphyriosz, *De abstinencia* 2,34.). Az áldozatnak ez az etikai felfogása a qumrani tekercsekben is kifejeződik (pl. *Jubileumok könyve* 2,22.), és erős hangsúlyt kap Philónnál (pl. *De migratione Abrahami* 89–93.). Az Újtestamentum és a Lactantius előtti ókeresztény teológia az igazi áldozatot és istentiszteletet a lélek Isten felé fordulásában és erkölcsi megtisztulásában, valamint az ebből fakadó emberbaráti cselekedetekben és a mártíromság vállalásában látja. (Lásd pl. Pál levele a zsidókhoz, 11–16. Péter első levele, 2,5; Irenaeus, *Adversus Haereses* 4,17–18.; Alexandriai Kelemen, *Sztrómateisz* 7,3.; Órigenész, *Commentarius in*

tetsző dolgot képesek legyünk megcselekedni, vessük meg a pénzt és vigyük át a mennyei kincsesházba, ahol tolvaj ki nem ássa, rozsdá el nem emészt, zsarnok el nem koboza, hanem megmarad örök kincsünknek Isten őrizete alatt.

LXI Az igazságosság fontos része a hűség²¹ is, amihez nekünk, akik nevünket is arról kaptuk, akinek hűséggel tartozunk, különösképpen ragaszkodnunk kell, és kiváltképp a vallásban, mivel Isten előbbi és előbbre való, mint az ember. 2 Ha dicső dolog hazánkért, barátainkért vagy gyerekeinkért, tehát emberekért vállalni a halált, s aki ezt teszi, hosszan tartó hírre és megbecsülésre tesz szert, akkor mennyivel dicsőségesebb Istenért, aki képes arra, hogy halálunk után az örök élettel ajándékozzon meg? 3 Ezért ha kényszerhelyzetbe kerülünk, és ki akarják csikarni belőlünk, hogy pártoljunk el Istentől és álljunk át azokhoz, akik az isteneknek áldoznak, akkor se vigyen rá a félelem, ne vigyen rá a rettegés, hogy a ránk hagyományozott hitet feladjuk. Isten legyen a szemünk előtt, Isten legyen a szívünkben, hogy az Ő segítségével felülkerekedjünk belső szerveink fájdalmán és a testünkre rótt kínzásokon. 4 Semmi másra ne gondoljunk, csak az örök élet jutalmára! Így akár széttéphetik vagy tűzön perzselhetik tagjainkat, könnyen elviselünk mindent, bármit agyaljon is ki ellenünk a zsarnokság tébolyult dühe. 5 Arra törekedjünk, hogy még a halált se tiltakozva vagy félve, hanem nyugodtan és bátran szenvedjük el, jól tudva, milyen dicsőség övez majd bennünket, amikor majd a földi világ vereséget szenved és mi megérkezünk, hogy átvegyük, amit Isten ígért, 6 miféle javakkal és mily nagy boldogsággal mérhetjük majd össze az efféle büntetések kínjait és mindazt a kárt, amit a földi életben elszenvedtünk. De talán erre a dicsőségre nem lesz alkalmunk: a hűség akkor is elnyeri jutalmát, ha békében bizonyítjuk. Őrizzük hát meg mindenben kötelességünkben, és őrizzük meg a házasságban is. Mert nem elég, ha a

Iohannem 6,54,36.; *Minucius Felix, Octavius*, 32.; *Cyprianus, De Domini oratione* 23.)

²¹ A *fides* szó itt éppúgy kifejezi a hívőnek az Istennel szembeni, mint a család és a társadalom tagjának föl- és alárendeltjeivel szembeni elkötelezettségét: hitet, odaadást, becsületet, megbízhatóságot, hűséget. Mindezeket a jelentéseit talán a „hűség” sűríti magába leginkább.

más ágyától vagy a bordélyháztól távol tartod magad. 7 Akinek felesége van, semmit se keressen másutt, hanem elégedjen meg vele és tartsa tisztelőben a tiszta és sérthetetlen nászágy szentségét. Mert az is házasságtörő és tisztátalan Isten előtt, aki a házasság ígáját lerázza és akár szolgálánynál, akár szabad nőnél, de idegenben keresi a kéjt. 8 De ahogy a feleségnek tiltja a tisztaság kötelme, hogy máshová kóboroljon a vágya, ugyanehhez a törvényhez tartsa magát a férj is, hiszen Isten a férfit és a nőt egyetlen testté kapcsolta össze. Ezért tiltja meg, hogy a férj elküldje a feleségét, kivéve abban az esetben, ha rábizonyult a házasságtörés vádja. Azt akarta, hogy a házastársi szövetség kötelékét csak akkor lehessen felbontani, ha az esküszegés már amúgy is elszakította. 9 A tökéletes tisztességhez még az is hozzátartozik, hogy ne csak a bűn legyen távol, hanem a bűn gondolata is. Minthogy ugyanis a lelket a pusztta vágy is tagadhatatlanul bemocskolja, az igaz embernek sem megtennie, sem akarnia nem szabad olyasmit, ami nem helyénvaló. 10 Meg kell hát tisztítani a lelkiismeretünket, hisz mélyen belelát az Isten, akit nem lehet becsapni. Minden szennyfoltot töröljünk le szívről, hogy Isten temploma lehessen: olyan templom, amit a hűség és a tisztaság fénye ragyog be.

LXII De mindez nehéz az ember számára, és esendő természetünk miatt lehetetlen, hogy bárki folt nélkül éljen. Ezért utolsó orvosságunk az, hogy a megbánáshoz menekülünk, ami nem akármilyen helyen áll az erények között, hiszen ez önmagunk megjobbítása, ami képessé tesz arra, hogy beismerjük vétkeinket és Istentől kérjünk bocsánatot. Ő ezt csak azoktól tagadja meg, akik megátalkodtak tévelygésükben. 2 Nagy segítségünk a megbánás és nagy vigaszunk, sebeink és bűneink gyógyítója, üdvösségünk²² reménye és kikötője. Aki ezt elveti, az élet útját zárja el maga előtt,²³ mivel senki sem lehet annyira igazságos, hogy sohasem lenne szüksége megbánásra. 3 De ha éppen nincs bűnünk, nekünk akkor is vallanunk kell Istennek, és vétkeink miatt újra és újra

²² A *salus* szabadulást is jelent, ami Lactantiusnál gyakran – így itt is – párban áll a gyógyulással (*sanitas*), annak közvetlen következménye.

²³ *Via vitae*. A bölcsességgel azonos a sztoikus definíció szerint, a két út tanításában pedig a halál útja mellett választható másik út, mely az üdvösséghez vezet.

kegyelemért kell esedeznünk, és hálát kell adnunk Neki a csapások alatt is. Ez az a szolgálat, mellyel Urunknak szüntelenül tartozunk, mert az alázat kedves és szeretetre méltó Isten előtt. Ha szívesebben öleli magához²⁴ a bűnbánó vétkest, mint a kevély igazat, a bűnbánó igazat mennyivel szívesebben magához öleli majd, hogy alázatossága jutalmául magas rangra emelje a mennyei királyságban? **4** Ezzel tartozik Istenének a hívő, ez az igazi felajánlás, ez a kiengesztelő áldozat, ez a valódi istentisztelet, igen, ez, amikor az ember jellemének bizonyosságát helyezi Isten oltárára. Ama legmagasabb fenség az ilyen hívőnek örvendezik, fiaként őt emeli magához, s őt részesíti a halhatatlanság illő jutalmából.

* * *

Most kell hát erről értekeznünk, s érvekkel meggyőznünk azokat, akik úgy gondolják, a lélek elpusztul a testtel együtt. Nos, ezek az emberek, akik nem ismerték Istent és nem foghatták fel a mindenség titkát, az ember és a lélek mibenlétét sem érthették meg. **5** De hogyan is láthatták volna be a másodlagos igazságokat, ha nem fogták fel az isteni terv egészét. Hiszen azzal, hogy mindenféle gondviselést tagadtak, Istent is tagadták, aki a mindenség forrása és feje. **6** Következésképpen vagy azt kellett mondaniuk, hogy minden létező mindig is létezett, vagy azt, hogy önmaguktól jöttek létre, vagy hogy parányi magvak csoportosulása révén alakultak ki.

Lehetetlen, hogy öröktől fogva létezzen az, ami létezik és érzékelhető, mivel valamiféle kezdet nélkül nem létezhet. De önmagától sem születhet semmi, mert a természetben nemző nélkül nincs létező.²⁵ **7**

²⁴ A klasszikus latin a *suscipio* szót használja arra, amikor az apa felemeli újszülött fiát és ezzel magához emeli.

²⁵ Szó szerint: „egyetlen természet (*natura*) sincs nemző nélkül”. A *natura* szó a görög *phüszisz*hez hasonlóan a keletkező, változó létezőkre illetve azok mibenlétére utal. Így Lactantius állítása tautológia. Vö. A *teológia alapjai* 3,28.4, ahol tagadja, hogy Istennek a szó szoros értelmében lenne *természete* (*natura*), mivel nem *termett* (*natus est*), azaz nem keletkezett.

Kezdeti magvak²⁶ pedig hogyan létezhetek volna, ha egyrészt a magvak a dolgokból erednek, másrészt a dolgok a magvakból? Tehát nincsen mag, aminek ne lenne valamilyen eredete. De ők továbbmentek: minthogy a világról azt hitték, hogy mindenféle gondviselés nélkül jött létre, az emberről sem ismerték el, hogy valamilyen ésszerű céllal született. Ha pedig az ember kialakulásában – érvelnek ők – semmilyen ésszerűség nem játszott szerepet, akkor a lélek lehet halhatatlan. 8 Mások azonban úgy tartották, hogy egy Isten van, a világot ő hozta létre, és tette ezt az emberek kedvéért, a lélek pedig halhatatlan. De hiába volt igazuk, nem látták át ennek az isteni műnek és tervnek az indokait, a céljait és a kimenetelét, s így az igazság titkát nem tudták teljes egészében átfogni és mintegy határok közé zárni.²⁷ 9 De amit ők nem tudtak megtenni, mert az igazságot nem tudták tartósan maguknál tartani, nekünk meg kell tennünk, mivel megismertük őt Isten kinyilatkoztatása révén.

LXIII Vizsgáljuk hát meg, mi volt a célja e mérhetetlenül hatalmas mű megalkotásának? Isten megteremtette a világot, ezt Platón is tudta, de hogy miért teremtette, azt már nem mutatta meg. „Minthogy jó és senkire sem irigy – mondja Platón –, létrehozta mindazt, ami jó.”²⁸ Csakhogy a mindenségben jó és rossz dolgokat egyaránt látunk. 2 Ezért előállhat egy hitvány alak, amilyen az az ateista Theodorus volt, és így válaszolhat Platónnak: 'Inkább rossz, és ezért hozta létre mindazt, ami rossz.' Vajon hogy fogja ezt megcáfolni? Ha mindaz, ami jó, Isten alkotása, honnan tört be az a sok rossz, ami gyakran túlsúlyba is kerül a jóval szemben? 'Megvoltak már az anyagban' – mondja.²⁹ 3 De akkor

²⁶ *Magvak (semina), kezdeti magvak*: Lucretius kifejezései az atomokra *A természetről* című tankölteményben.

²⁷ A latin *fine concludere* kifejezés nehezen fordítható, mivel a *finis* szó egyszerre jelent célt és határt.

²⁸ Vö. Platón, *Timaios* 29e.

²⁹ Nem szó szerinti idézet, de a gondolat kibontható a *Timaios*-ból, s ezt a középplatonikus gondolkodók meg is tették. Numéniosz például egy jó és egy rossz világlélekről beszél, s az utóbbit azonosítja az anyaggal (*silva*) (l. Calcidius, *Commentarius in Timaeum* 297.). Hasonló okfejtést idéz Tertullianus Hermogénestől (*Adversus Hermogenem* 2–3.). Lactantius érveléséhez hasonlólt olvashatunk Euszebiosznál (*Praeparatio Evangelica* 7,22,1–64.).

ott voltak a jók is. Tehát vagy semmi sem Isten alkotása, vagy pedig, ha Ő csak a jó dolgokat hozta létre, a rosszak, melyeket soha senki sem hozott létre, örökkévalóbbak, mint a jók, amelyeknek kezdetük van. Ami pedig valamikor elkezdett létezni, annak vége is lesz egyszer, és ami mindig létezett, az örökké fennmarad. 4 Tehát a rossz dolgok magasabb rendűek. Ha viszont nem lehetnek magasabb rendűek, akkor örökkévalóbbak sem lehetnek. Tehát vagy mindkettő mindig létezett,³⁰ Isten pedig tétlenkedik, vagy mindkettő ugyanabból a forrásból származik.³¹ Nos, helyénvalóbb azt gondolnunk, hogy mindent Isten teremtett, mint azt, hogy semmit sem. Tehát Platón véleménye szerint Isten egyfelől jó, mivel létrehozta a jó dolgokat, másfelől rossz, mivel a rosszakat is. 5 De ha ez lehetetlen, akkor nyilvánvalóan nem azért teremtette Isten a világot, mert az jó³², hiszen a világ mindent magába foglalt, a rosszat éppúgy, mint a jót.³³

Meg aztán semmi sem önmagáért jön létre, hanem minden valami másért. 6 A ház nem csupán azért épül, hogy ház legyen, hanem hogy lakóját befogadja és óvja. A hajót sem azért építik, hogy itt legyen előttünk egy hajó, hanem azért, hogy emberek utazhassanak vele. Az edények sem azért készülnek, hogy csupán edények legyenek, hanem azért, hogy befogadják azokat az anyagokat, melyeket használnunk kell. 7 Ugyanígy Isten is szükségképpen valamilyen célra teremtette a világot. A sztoikusok szerint a világ az emberek céljára jött létre, és ebben igazuk van. Hiszen az emberek élveznek minden jót, amit a világ magában foglal. De hogy miért jöttek létre maguk az emberek, vagy hogy milyen hasznukat látja a mindenséget alkotó gondviselés, azt már nem fejtik ki.

8 Platón azt állítja, hogy a lelkek halhatatlanok. De hogy miért, hogyan, mikor és ki által nyerik el a halhatatlanságot, vagy hogy azok, akik később halhatatlanok lesznek, miért születtek először halandónak, s miért csak akkor jutnak el ama örök boldogsághoz, miután időbeli

³⁰ Ti. Istenben és az anyagban.

³¹ Ti. Istenből.

³² Itt nem a fordításunk alapjául szolgáló kiadást (*quia bonus est /scilicet Deus/*: „mivel Isten jó”), hanem Heckkel (1972, 69 n. 59.) és Perrin fordításával egyetértve a kéziratok szövegét (*quia bonus est mundus* – szó szerinti fordításban: „mivel jó a világ”) követtük.

³³ Az értelmezéshez lásd a bevezető tanulmányt.

életük pályáját lefutották és romlandó testük öltözetét levetették, azt már nem volt képes felfogni. 9 Végül nem fejtette ki az isteni ítéletet sem, sem az igazak és a bűnösök megkülönböztetését. Úgy vélte, hogy azon lelkeknek a büntetése, akik a bűnök mocskába merültek, csupán odáig terjed, hogy állati testben születnek újjá, de később visszaöltik emberi alakjukat, s ez így folytatódik mindörökké, soha sincs vége az átváltozásnak.³⁴ Álomképhez hasonló színjátékot mutat be nekünk, amiben nyoma sincs isteni gondoskodásnak, nyoma sincs tervszerűségnek.

LXIV Most elmondom, miben is áll a világterv egésze. Voltak, akik igazat tanítottak, de ezt még ők sem voltak képesek összerakni, mert nem tudták egymás mellé illeszteni a különböző okokat és célokat. Isten azért teremtette a világot, hogy emberek szülessenek. Emberek azért születnek, hogy Istent atyjuknak elismerjék – ebben áll a bölcsesség. Azért ismerik el atyjuknak, hogy tiszteljék – ebben áll az igazságosság. Azért tisztelik, hogy jutalmul elnyerjék a halhatatlanságot. Azért nyerik el a halhatatlanságot, hogy Istent szolgálják mindörökké. 2 Látod, milyen szorosan kapcsolódik az első rész a középsőhöz, a középső pedig az utolsóhoz? De vizsgáljuk meg mindegyiket külön-külön, s lássuk, van-e ésszerű alapjuk? Isten az emberért teremtette a világot. Aki ezt nem látja be, az nem sokban különbözik az állattól. Melyik élőlény tekint fel az égre? Nem az ember? Melyik csodálja meg a napot, a csillagokat és Isten valamennyi alkotását? Nem az ember? Melyik műveli meg a földet, melyik takarítja be annak gyümölcseit, melyik hajózik a tengeren, melyik uralkodik a halak, a szárnyasok és a néglábuak fölött? Talán nem az ember? Minthogy minden kezdettől fogva az ember céljait szolgálja, Isten mindent az emberért teremtett. 4 Jól látták ezt a filozófusok, de nem látták, mi következik ebből. Az, hogy magát az embert önmaga kedvére teremtette. Hiszen ha Isten ily hatalmas munkát végzett el az ember érdekében, ha oly nagy tisztességet, akkora hatalmat adott neki, hogy uralkodhat az egész világon, akkor úgy volt következetes, illendő és szükségszerű, hogy az ember elismerje őt, mint e hatalmas ajándékok alkotóját, aki őt magát teremtette, a mindenséget pedig az ő kedvéért, s hogy megadja neki az illő megbecsülést és tiszteletet. 5 Platón itt tévedett, itt veszítette el az igazságot, amit

³⁴ Platón, *Timaiosz* 42 b-c.

korábban megragadott, mivel elismerte ugyan, hogy „Isten a dolgok teremtetője és atyja”,³⁵ ám az Isten tiszteletéről már hallgatott, s nem értette meg, hogy az embert a fiúi szeretet³⁶ köteléke kapcsolja Istenhez (ezért beszélünk vallásos *kötelmekről*)³⁷, s csakis ezért születnek a halhatatlan lelkek. 6 Arra rájött, hogy a lélek örökkévaló, de nem lépcsőfokokként jutott erre a véleményre, hanem kihagyta a közbülső lépéseket, s mintha valami meredek lejtőn zuhant volna, úgy bukkant rá az igazságra. Tovább nem is jutott, hiszen véletlenszerűen, és nem ésszerű következtetéssel talált el idáig. 7 Tehát az embernek tisztelnie kell Istent, hogy a valláson keresztül – ami az igazságossággal azonos – elnyerje Istentől a halhatatlanságot. A hívő léleknek nincs is más díja, hiszen ha láthatatlan, akkor a láthatatlan Isten csakis láthatatlan ajándékkal jutalmazhatja meg.

LXV Hogy a lélek halhatatlan, azt több érveléssel is bebizonyíthatjuk. Platón ezt mondja: az, ami mindig önmaga által mozog és mozgásának nincs kezdete, az nem is szűnik meg mozogni; márpedig az ember lelke önmagától mozog;³⁸ mozgékonyan gondolkodik, ügyesen következtet, fogalmakat könnyen alkot, mohón tanul, a múltat felidézi, a jelent megragadja, kikémeleli a jövőt, és elsajátít megannyi jártasságot és tudományt, következésképp halhatatlan – annál az oknál fogva, hogy nincs benne semmi, ami alantas földi testből állt volna össze.³⁹

2 De az erény és a gyönyör természetéből is következik a lélek örökkévalósága. A gyönyör minden élőlényre jellemző, az erény csak az emberre. Az hitvány, ez nemes, az természetes, ez természetellenes – hacsak nem halhatatlan a lélek. Amikor a hit, amikor az igazságosság forog kockán, az erény nem tart a szűkölködéstől, nem fél a börtöntől, nem retten meg a fájdalomtól, és vállalja még a halált is. De minthogy ezek a dolgok természetellenesek, vagy ostobaság az erény, mivel az

³⁵ Platón, *Timaiosz* 28 c.

³⁶ A *pietast* fordítottuk így.

³⁷ Csak tökéletlenül adhattuk vissza az antik etimológiát, mely a „vallás” jelentésű *religio* szót – nyelvtörténetileg tévesen – a *religare* (= odakötözni) igéből eredezteti.

³⁸ Platón, *Phaidrosz* 245 c-e; vö. Cicero, *Állam* 6,27.; *Tusculanae disputationes* 1,53; *Az idősebb Cato* 22,78.

³⁹ Vö. Cicero, *Tusculanae disputationes* 1,66; 22,78.

érdekeinket sérti és az élet ellen fordul, vagy ha az erény nem ostobaság, akkor a lélek halhatatlan és azért nem törődik a jelenbeli javakkal, mert a test felbomlása után más, magasabb rendű javakra tesz szert.

4 Mégis talán az a legmeggyőzőbb érv a halhatatlanság mellett, hogy Istent egyedül az ember ismeri fel. Az állatok nem rendelkeznek semmilyen vallásos elképzeléssel, mivel a földből származnak és a föld felé görnyednek. Az ember azért egyenesedik ki és néz fel az égre, hogy Istent keresse. De nem lehet nem halhatatlan az, aki a halhatatlan után áhitozik, nem enyészhet el az, akit arca és értelme egyaránt az Istennel rokonít. 5 Meg aztán egyedül az ember használja az égi elemet, vagyis a tüzet. Ha pedig a fény a tűzből, az élet a fényből származik, az, aki képes használni a tüzet, aligha lehet halandó, mivel azzal áll közeli kapcsolatban, ami nélkül sem fény, sem élet nem jöhet létre.

6 De miért bizonyítom érvekkel, hogy örökkévalóak a lelkek, ha vannak isteni tanúbizonyságok is? Ezt támasztják alá ugyanis a szent könyvek és próféták kijelentései is. De ha ez valakinek kevés, olvassa a Sybillák verseit és tanulmányozza a milétoszi Apollón jóslatait is: hamar meg fogja érteni, hogy Demokritos, Epikuros és Dikaiarkhos örültséget beszélt, amikor az összes halandó véleményével szemben tagadták azt, ami nyilvánvaló.

7 Most, hogy a halhatatlanságot behizonyítottuk, már csak azt kell feltárnunk, hogy ki adja, kinek és mikor. Amikor majd kezd letelni az Isten által pontosan kiszabott idő, a mindenség szükségszerűen elpusztul és elenyészik, hogy Isten megújítsa a világot. Márpedig ez az idő – amennyire az évek számából és a próféták által megjövendölt előjelekből következtetni lehet – már nincs is messze.⁴⁰ 8 De minthogy annyi mindent mondtak a világ végéről és az idők berekesztéséről, itt csak a kijelentések tartamát ismertetethetjük, mivel se vége, se hossza nem volna, ha idézni akarnánk őket. Ha valaki szeretné olvasni ezeket vagy nekünk nem hisz eléggé, akkor járuljon egyenesen a mennyei írások szentélyébe, hogy ezek bizonyosságától megerősítve még inkább belássa, hogy tévedtek a filozófusok, akik vagy azt gondolták, hogy örökkévaló

⁴⁰ A Iő mű szerint a világ végéig még 200 évet kell várni. Az első kiadásban (7,15,7–11) Lactantius úgy véli, Róma korábban, még az ő életében elpusztul. A második kiadás Róma pusztulását a világvégeig tolja ki (7,15,12–19).

ez a világ, vagy hogy megszámlálhatatlanul sok év telt el a kialakulása óta. 9 Még nem telt el egészen hat évezred. Amikor viszont ez a szám beteljesedik, akkor végre minden rossz eltűnik, hogy egyedül az igazságosság uralkodjon.⁴¹ Most röviden kifejtem, miképpen történik ez meg.

LXVI Megjövendölik ezt a próféták, de a jósok is. Amikor majd egészen közel lesz a világ vége, akkor elhatalmasodik a gonoszság, a bűn és az álnokság minden változata elszaporodik, kivész az igazságosság, eltűnik a hűség, a béke és a szánalom, helyettük a gátlástalan erőszak jut uralomra, s mindenki csak azt tudhatja majd magáénak, amit erővel szerzett és erővel megvéd. 2 Ha maradnak jó emberek, azok ki lesznek téve a gúnynak és a fosztogatásnak. Senki sem tiszteli majd a szüleit, gyermekek vagy öregek senki sem könyörül meg, mindent megront a kapzsiság és a kéjvágy. Gyilkosság és vérfürdő lesz mindeütt, s háborúk törnek ki nemcsak az egymástól távoli és a szomszédos országok között, hanem egy országon belül is. Városok háborúznak majd egymással, s fegyvert fog minden korosztály, a nők éppúgy, mint a férfiak. 3 A hódítás szabályai és a katonai fegyelem üres betűkké válnak, általános lesz a fosztogatás és mészárlás, akárha rablóbandák garázdálkodnának. A birodalom több részre szakad, tíz férfi veszi birtokába a földkerekséget, felosztják és kiszípolozzák, aztán előáll egy újabb, még hatalmasabb és aljasabb uralkodó, aki három másikat megfoszt a hatalmától és így megkaparintja Ázsiát, majd a többieket is uralma alá hajtja és az egész földet kezdi sanyargatni. Új törvényeket hoz, a régieket érvényteleníti, kisajátítja az államot, megváltoztatja a birodalom nevét és székhelyét. Borzasztó és gyűlöletes időszak lesz ez, amelyben senki sem szeret majd élni. 4 Olyan állapotok fognak uralkodni, hogy az élőket illeti meg a gyász, a halottakat a felköszöntés. Egész városok és települések pusztulnak el hol tűz és vas által, hol a gyakori földrengésekben, hol árvízben, hol dögvészben és éhínségben.

⁴¹ A Lactantius korában elterjedt khiliasztikus felfogás a teremtés hat napjában a mindenség történetének 6000 évét látta, a hetedik évezredre pedig az úgynevezett ezeréves királyságot, a jók földi boldogságát várta, amit azonban megelőz az Antikrisztus véres uralma. A tanítás fő forrása: *Jelenések könyve* 20,1–10.

A föld semmit sem terem meg, mert egyszer a fagy, máskor a hőség teszi terméketlenné. A vizek részben vérré válnak, részben megkeserednek, így aztán sehol nem lesz sem ehető táplálék, sem egészséges folyadék. 5 E csapások mellé jönnek még a baljós jelek az égből, ha netán az embereknek még nem lenne elég okuk a félelemre. Egyre-másra üstökösök tűnnek fel, a Napot örök sápadtság vonja be, a hold vörszínűvé válik és elveszített fényét nem pótolja többé, az összes csillag lehullik, egybemosódik a tél és a nyár, felborul az évszakok rendje. 6 Egyre rövidebb lesz az év, a hónap és a nap, s ahogy Triszmegisztosz ékesszólóan mondta, ez lesz „a világ töpörödött öregkora”.⁴² S mikor mindez bekövetkezik, nyilvánvalóvá válik, hogy közel az idő, amikor Isten újból lezár egy világkorszakot. 7 De még e csapások közepette magához ragadja a hatalmat egy kegyetlen király, aki nemcsak az emberi nemnek, hanem Istennek is ellensége. Ő gyötri, kínozza, sanyargatja, pusztítja az előző zsarnokság túlélőit. Akkor majd nem apad el a könny és nem hagy alább a sóhaj, és a sok ima hiába száll Istenhez, semi sem enyhítheti a retteget, még az álom sem adhat nyugalmat. Minden nappal új pusztulást hoz, minden éjszaka újabb félelmet. Ezáltal szinte elnéptelenedik a földkerekség, de legalábbis megritkul az emberi fajta. 8 Ekkor ez az istentelen negyvenkét hónapon át fogja üldözni az Istennek élő igaz embereket, és megparancsolja nekik, hogy őt tiszteljék istenként. Krisztusnak mondja magát, akinek az ellensége. Hogy szavai hihetőek legyenek, csodatévő hatalomra tesz szert: csillag száll le az égből, a nap letér pályájáról, s a képmás, melyet e gonosz alkotott, beszélni kezd. 9 E csodákkal sokakat arra csábít majd, hogy imádják őt és az ő jelét viseljék kezükön vagy homlokukon. Akik nem imádják és nem veszik fel jelét, azok válogatott kínzások közepette halnak meg. Ily módon kiirtja az emberiség mintegy kétharmadát, egyharmada pedig az elhagyott pusztaságokba menekül. 10 De az elvetemült, akiben tombol a kiengesztelhetetlen harag, hadsereget vonultat fel az igazak ellen és megostromolja a hegyet, ahová felmenekültek. Mikor azok látják, hogy körül vannak véve, hangos szóval segítségért könyörögnek Istenhez, aki meghallgatja őket és elküldi hozzájuk a szabadítót.

⁴² *Asclepius* 26.

LXVII Akkor váratlanul lehull az ég, az ég megnyílik és leereszkedik Krisztus teljes hatalmával felvértezve. Tüzes fényesség jár majd előtte és az angyalok felmérhetetlen hatalmú serege, és kipusztul akkor a gonoszok sokasága és vérpatakok áradnak. Vezérük elmenekül és miután mindenünnen sereget toborzott, megindítja a negyedik ütközetet, ahol aztán fogságba esik és a többi zsarnokkal együtt tűzhalálra ítéltetik. 2 Magát a démonok fejedelmét, a bűnök kitervelőjét és kovácsát béklyóba verve fogságba vetik, hogy békét nyerjen a világ és a föld oly soknemzedéknyi sanyargatás után végre nyugalomra találjon. 3 Majd, amikor elhozta a békét és minden rosszat viasztörített, az igazságos és győzedelmes király nagy ítéletet tart a földön az élők és holtak felett. Az igazak közül az életben lévőket a teljes pogányság urává teszi, a halottakat pedig feltámasztja az örök életre és velük együtt uralkodik. Ily módon megalapítja a szent országot és ez lesz az igazak ezeréves királysága. 4 Ez idő alatt a csillagok fényesebben ragyognak, a nap világossága felerősödik, és a holdnak sem kell megfogyatkoznia. Akkor majd reggel és este áldásos esőt bocsát le az Isten, s a föld minden termését emberi munka nélkül hozza meg.⁴³ 5 A sziklákból méz csurran, tej- és mézpatakok fakadnak. A ragadozók vadságukba beleunva megszeliődülnek: a farkas ártalmatlanul kószál a jóságok között, a borjú együtt legel az oroszlánnal, a galamb az ölyvhöz szegődik társul, a kígyónak nem lesz mérge és egyetlen állat sem ont majd vért, hogy fenntartsa magát, mivel Isten mindegyiknek biztosítani fogja a bőséges és ártalmatlan táplálékot.⁴⁴

6 Amikor pedig letelik az ezer év és a démonok fejedelme kiszabadul, a nemzetek fellázadnak az igazak ellen és árad majd a megszámlálhatatlan sokaság, hogy lerohanja a szentek országát. 7 Akkor jön el Isten utolsó ítélete a pogányok felett: alapjainál fogva megrengeti a földet, mire városok dőlnek össze; tüzes esőt bocsát a gonoszokra, mire testük lángra lobban és egymást mészárolják le. Az igazak e rövid idő alatt a föld mélyén fognak rejtőzködni, amíg a

⁴³ Vö. Joel 2,23; *Második törvénykönyv* 11,14.

⁴⁴ Vö. *Izaiás* 11,6—9; 65,25. A fő mű (7,24,9 skk) hivatkozik Vergilius 4. Eklogájának hasonló aranykorképére, a költeménynek keresztény értelmezést adva, miszerint az aranykort elhozó gyermek (*puer*) Krisztussal azonos.

nemzetek mind ki nem vesznek. Harmadnapra aztán előjönnek és meglátják a holttestekkel borított mezőket. Akkor földrengés támad és kettéhasadnak a hegyek és a völgyek leomolnak egy mélységes szakadékba, mely a holttesteknek lesz a gyűjtőhelye, és Polyandriumnak fogják nevezni.⁴⁵ 8 Ezek után Isten megújítja a világot és az igazakat átváltoztatja angyalok alakjára, hogy a halhatatlanság öltözetében, melyet Istentől kaptak, mindörökké Istennek szolgáljanak. És ez lesz Isten királysága, mely sohasem ér véget. Akkor majd feltámadnak a gonoszok is, de nem az életre, hanem a bűnhődésre. A második feltámadáskor őket is felkeltette halottaikból, hogy örök kínszenvedésre ítélve, azaz az örök tűzre vetve méltó büntetést nyerjenek bűneikért.

LXVIII Hogy mindezen események valóban és biztosan be fognak következni, azt valamennyi próféta a legteljesebb véleményazonossággal előre jelezte, s ugyanezeket jövendölte meg Trismegistus, ugyanezeket Hystaspes és ugyanezeket a Sybilla. Ennélfogva kétségbevonhatatlan, hogy az élet és az üdvösség reménye egyedül Isten vallásos tiszteletén alapszik. 2 Ha tehát az ember nem ismeri el Krisztust,⁴⁶ akit Isten az ő megszabadítására küldött és fog küldeni, ha Krisztuson keresztül nem ismeri meg a tökéletes Istent, s ha Isten parancsait és törvényeit nem tartja be, akkor azok a büntetések fogják sújtani, melyekről az imént beszéltünk. 3 Ezért le kell becsülnünk azt, ami törekeny, hogy helyette a maradandót keressük, meg kell vetnünk azt, ami földi, hogy helyette a mennyeit tiszteljük, kerülnünk kell az időlegeset, hogy eljussunk az örökkévalóhoz. 4 Ki-ki nevelje lelkét igazságosságra, oktassa mértéktartásra, szoktassa küzdelemre, eddze vitézségre, hogy ha majd egyszer az ellenség hadat üzen, a helyestől és a jótól semmilyen erőszak, semmilyen megfélemlítés vagy kínzás ne

⁴⁵ Vö. *Ezékiel* 39, 11–12. (Septuaginta) A próféta látomásában a zsidó férfiak Góg népének holttesteit egy völgyben fogják eltemetni. A *polyandrium* görög szó, sok férfinak, sok embernek való helyet jelent, de elsősorban a temető illetve a külföldiek számára fenntartott temető jelölésére használták.

⁴⁶ Az „elismerni” szóval a *suscipere*-t fordítottuk, aminek alapjelentése: magára, magához vesz vmit. A 62,3-ban arra az aktusra utalt, mellyel az apa felveszi, és ezzel magáénak ismeri el fiát, itt azonban azt az aktust fejezi ki, mellyel a hívő maga felett lévőnek, Istennek ismeri el Krisztust, s egyben követését mint feladatot magára vállalja.

tántoríthassa el. 5 Senki se boruljon le érzéketlen szobrok előtt, hanem mindenki ismerje el egyenes derékkal az egyetlen igaz Istent, szakítson az élvezetekkel, melyek csábítása a földre taszítja a magasba törő lelket, maradjon hű az ártatlansághoz, használjon minél többeknek, gyűjtsön magának jó cselekedetekkel romolhatatlan kincset, hogy erénye jutalmaként elnyerhesse Isten ítélőszéke előtt mind a hit koszorúját, mind a halhatatlanság díját.

(Fordította Kendeffy Gábor)

LACTANTIUS TEODICEÁJA ÉS A TEOLÓGIA DIÓHÉJBAN

KENDEFFY GÁBOR

Lactantiust talán az különbözteti meg legjobban kortársaitól, hogy olyan rendszert alkotott, amelyen – a prekozmológiától az etikáig – két principium ellentéte vonul végig.¹ Fő motivációja az volt, hogy megoldást találjon a teodicea kérdésére. Jelen tanulmányban először összefoglalom a teológus életével és munkásságával kapcsolatos legfontosabb tudnivalókat, majd szövegelemzésekben keresztül áttekintem, hogyan bontakozott ki végső válasza a jelzett problémára.

I. Lactantius élete és művei

Lucius Caelius Firmianus Lactantius (250–320/25) életéről keveset tudunk. Észak-Afrikában született, és ott kezdte szónoklattanári-irodalmári karrierjét. 290 és 303 között Nikomédiában, Diocletianus udvarában tanít. Valószínűleg itt is tér meg. A keresztényüldözést (303–313) feltehetőleg már másutt vészeli át. A milánói türelmi rendelet kibocsátásától kezdve Treveriben, Constantinus udvarában él, és néhány évig a császár idősebb fiának, Crispusnak az irodalomtanára.

Gazdag életművének valószínűleg csak kisebbik része maradt ránk.²

¹ A rendszer egészéről és logikájáról lásd Loi 1970; Kendeffy 2002. Jelen tanulmány szerzője a tárgyban hamarosan könyvet jelentet meg.

² A művek listáját Hieronymus jegyezte le: *De viris illustribus* 80. Ebből kiderül, hogy több más opus mellett elveszett *Lakoma* című írása és egy terjedelmes levélgyűjteménye, ami elsősorban a klasszikus tudományosság problémáival,

Fennmaradt munkái közül időrendben az első a 303 körül született *Isten műve* (*De opificio Dei*). Ebben az emberi test hasznos és szép felépítésének bemutatásával, a lélek isteni eredetének és magasztos hivatásának feltárásával igyekszik bizonyítani az isteni gondviselés létét azon keresztények számára, akik a keresztényüldözés hatására hajlamosak lettek volna kételkedni ebben.

Ekkortájt keletkezhetett egy ugyancsak kriptokeresztény hexameteres költemény, a *Főnixmadár* (*De ave Phoenix*), mely az ismert mítoszon keresztül a keresztény közönséget az Isten szolgálataért járó jutalomra, a feltámadásra emlékeztette.

A hétkönyves *A teológia alapjai* (*Institutiones Divinae*, 304–311; 323–325) első könyve (*A hamis vallásról*) a politeizmust cáfolja, kizárólag pogány írótól, filozófusoktól és jósoktól vett idézetek segítségével. A második könyv (*A tévtanok eredete*) a politeizmus okait kutatja, és minden tévtan forrását az Isten által nemzett Rossz Lélekben találja meg. A harmadik könyv (*A hamis bölcsességről*) amellet érvel, hogy az igazi bölcsesség birtokosaiként tetszelgő filozófusok valójában nem tudtak semmit. A negyedik könyvben (*Az igazi vallásról*) Lactantius elérkeztnek látja az időt a keresztény tanítás magvának bemutatására. Itt tárgyalja – immár bibliaidézetek felhasználásával – Isten Fiának első, szellemi születését, majd megtestesülését, tanító tevékenységét és kereszthalálát. Az ötödik könyv (*Az igazságosságról*) a keresztényüldözők ideológiájának két kulcsfogalmával, az igazságossággal (*iustitia*) és a kötelességtudással (*pietas*) foglalkozik. Kimutatja, hogy ezek valójában keresztény erények, a pogányok csak hamis utánzatukkal rendelkeznek. A hatodik könyv (*Az igazi istentiszteletről*) a keresztény etika foglalata. Az igazságosság fogalmából indul ki, mely egyfelől Istenre, másfelől az emberre irányul, s így egymást feltételező két összetevője a vallásosság (*religio*) és az emberiség (*humanitas*). A hetedik, a *boldog életről* szóló

így filozófiai, grammatikai, metrikai és geográfiai kérdésekkel foglalkozhatott. Valószínűleg a *Grammatikusból* (*Grammaticus*) származik a Brandt kiadásában szereplő 7. fragmentum, de még ennyit sem olvashatunk az *Aszklepiadészhez* (*Ad Asclepiadem*) című kétkönyves írásból, amelynek címetét Lactantius az az *inst.* 7,4,17-ben mint egy „a legfőbb istenség gondviseléséről” írott munka szerzőjét méltatja.

könyv a keresztény élet túlvilági jutalmát festi le: 200 éven belül létrejön az ezeréves királyság, ahol az emberek a költők által leírt aranykor körülményei között fognak élni; ennek az Antikrisztus utolsó véres támadása vet véget, aminek leverése után eljön Isten végleges királysága; attól kezdve a feltámadt igazak örökké Istennek szolgálnak.

A mű szövegével és keletkezési idejével kapcsolatban a legfőbb problémát az jelenti, hogy formailag teljes kéziratai alapvetően két csoportra, egy rövidebb és egy hosszabb változatra oszthatók. A hosszabb szövegeket sok más kisebb eltérés és többlet mellett elsősorban az különbözteti meg a rövidebbektől, hogy velük szemben egyrészt Constantinushoz szóló ajánlásokat³, másrészt olyan szövegrészeket tartalmaznak, melyek egyértelműen juttatják kifejezésre a teológus máshol implicitebb dualista szemléletét.⁴ A rövidebb verzió 303 és 311 közé datálható, a hosszabb változat befejezése 324–325-re. A kutatók a következő megoldásokat javasolták: 1. az inkriminált helyek más szerző betoldásai;⁵ 2. nem a rövidebb, hanem a hosszabb változat a hiteles, a dualista helyek és az ajánlások egy a nikaiai zsinat utáni cenzúrázásnak estek áldozatul;⁶ 3. maga Lactantius volt önmaga cenzora;⁷ 4. A dualista passzusok első változatban szerepeltek, amelyeket később maga Lactantius törölt ki a szövegből, és ugyanakkor ugyanő illesztette be a Constantinusnak szóló ajánlásokat.⁸ 5. Mind a dualista szövegrészek, mind az ajánlások Lactantiustól származnak, aki utolsó éveiben egy bővített második kiadáson dolgozott, hogy meggyőzőbben helyezze el a rosszat a gondviselés tervében – ám ezt a munkát már nem volt ideje befejezni.⁹ A kutatók többsége szerint – és e sorok írója szerint is – az

³ *inst.* 1,1,13–16.; 7,27,11–17.

⁴ *inst.* 2,8,6. és 7,5,27. után.

⁵ Brandt 1890.

⁶ Pichon 1901, 6 skk. Feltételezése szerint a „cenzor” cagliari Lucifer, a Constantinus-ház ellenfele lehetett.

⁷ Emonds 1941, 55 skk.; Stevenson 1957, 669–670.

⁸ Moreaux 1954, 16 skk.

⁹ Heck 1972. Digeser (1994) ezzel szemben tagadja, hogy valódi második kiadásról lenne szó, és úgy gondolja, hogy a betoldások egy Constantinusnak szóló, 313-ig lezáruló oktatási program részét képezik. Az amerikai kutató

utóbbi megoldás a legvalószínűbb, ez vet számot a legtöbb filológiai és kronológiai ténnyel.

A *Keresztényüldözők haláláról* (*De mortibus persecutorum*, 313–316¹⁰) témája még közvetlenebbül az isteni büntetés. Itt Lactantius a keresztényüldözők sorsával illusztrálja, hogy Isten ítélete már földi életükben lesújt a keresztény vallás ellenfeleire, mintegy megelőlegezve az utolsó ítéletet. Az isteni bosszú megnyilvánulásait kéjjel lefestő munka a Lactantius-szövegek kézirati hagyományától elkülönülten maradt ránk, egyetlen kéziratban, amit csak 1678-ban fedeztek fel. Korábban el is vitatták Lactantiustól, ma azonban már szinte mindenki hitelesnek fogadja el.¹¹

Az *Isten haragjáról* (*De ira Dei*) című értekezés (314–20)¹² a teológus keresztény barátját, egy bizonyos Donatust fegyverezi fel érvekkel a pogány filozófusoknak azzal a nézetével szemben, hogy Isten nem haragudhat. A gondolatmenet elsősorban az epikureusok és a sztoikusok ellen irányul: ha Isten nem haragudna, akkor nem büntetne, márpedig ahogy a családfő nem viselhet gondot háznépére harag nélkül, úgy Isten sem az egész emberi világra.

Valamikor 314 és 320 között írhatta azt a munkát, amelynek egy része tanulmányunk után várja az olvasót. A *Teológia dióhéjban* (*Epitome Divinarum Institutionum*) röviden összefoglalja a hétkönyves munka felépítését, kihagyva a példák többségét, ritkítva és karcsúsítva az

ugyanis a császárnak az arles-i püspökökhöz szóló levele és Lactantius fő műve közötti hasonlóságokat az apologéta hatásával magyarázza, az ajánlásokat pedig ezzel összhangban 310-re és 313-ra datálja, szemben a konszenzussal, mely elfogadja Piganiol (1932) 323-as illetve 324/5-ös datálását.

¹⁰ A datáláshoz lásd Barnes 1973, 32 skk.. Korábbi kutatók csak 318–319-re datálták a művet.

¹¹ A korábbi véleményt képviselte N. Le Nourry 1710, 848 skk.; Brandt 1893, 2. Meggyőzően védte meg az írás eredetiségét Pichon 1902, 337 skk. A kételkedés alapja a mű szellemiségén és különutas hagyományozásán kívül: 1. Jeromos a *De viris illustribus* 80-ban más címmel említi (*De persecutione*), mint a kézirat. 2. A kéziratban a szerző neve eltér a legtöbb más kéziratban szereplő megjelöléstől (*Cae(c)ilius Firmianus Lactantius* helyett *Lucius Caecilius*). A problémához lásd Corsaro 1970, 1–50.

¹² Ingremeau 1982, 25 skk.

érveket. A teljes szöveget tartalmazó kéziratot csak a 18. század elején fedezték fel, addig csak az utolsó egyharmadát ismertük (az 51. fejezettől¹³). Már Jeromos is kezdet nélküli (*acephalos*) szöveget olvasott, valószínűleg a későbbi századokban ismert verziót. A mű hitelességét Brandt meggyőzően bizonyította,¹⁴ csupán a markánsan dualista szemléletű 24. fejezetet ítélte betoldásnak, ugyanabból az okból, amiért a *Teológia alapjai* hosszabb verziójának többletét. A fő művel kapcsolatos későbbi, már említett eredmények azonban ennek a fejezetnek az eredetiségét is igazolták.

A kivonat műfajánál fogva egyszerűbb nyelvezetben és személytelenebb stílusban íródott, mint a fő mű. Kevesebb benne az önreflexió és az utalás az irodalmi mintákra, előzményekre. Ugyanakkor – mint az már a fentiekből is látszik – több, mint egyszerű kivonat, inkább egyfajta átdolgozott és rövidített második kiadás. A Szentírás-idézetek száma és terjedelme lényegesen kisebb mértékben csökken, mint a filozófiai érvek és idézeteké – ez arra utal, hogy a kivonat célja a fő művel szemben már nem a művelt pogányok meggyőzése volt, hanem inkább a keresztények megerősítése hitükben.¹⁵ Ugyanakkor a hét-könyves munka Szentírás-citátumai közül kimaradnak a korban legvitatottabbak, és néhány ponton a doktrína is veszít archaikus jellegéből, alkalmazkodik a nikaiai dogmák felé mutató irányzatokhoz.¹⁶ Az egyes témák közötti arányok a *Teológia alapjai*hoz képest a mintegy egynolcadra zsugorított szövegben kissé eltolódnak: az első könyv összefoglalása aránytalanul hosszúvá nyúlik (az egész mű 1/5-e), míg a 2. és 5. könyveknek megfelelő részek aránytalanul rövidek. Másfelől

¹³ A fejezetbeosztás a mű első teljes és kritikai kiadására (C. M. Pfaff., Párizs, 1715) megy vissza.

¹⁴ Talán az egyetlen mai kutató, aki ezzel nem ért egyet, P. Monat (*Lactance et la Bible, une propédeutique latine a la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris, *Etudes Augustiniennes*, 1982., 126, 266.). Kételyét azokra az eltérésekre alapozza, amelyek a két mű között a Szentírás-idézés elveiben és a doktrínában megmutatkoznak, s amelyek szerinte kérdésessé teszik, hogy az *Epitome* a nikaiai zsinat előtt – s így Lactantius tollából – születhetett volna. Érveit Perrin (1986) alapos kritikában részeseíti.

¹⁵ Lásd Stevenson 1966

¹⁶ Lásd 14. Jegyzet.

viszont a kivonatba bekerül néhány közvetlen előzmény nélküli passzus, amelyek elsősorban pogány filozófusok korábban nem tárgyalt érveire reflektálnak.¹⁷ A két legjelentősebb bővítmény éppen a már említett 24., és az itt közölt részletben szereplő 63. fejezet, amelyek a rossz célját és eredetét vizsgálják, és, mint azt lejjebb bemutatom, előkészítik a fő mű hosszabb változatának koncepcióját.¹⁸ Fontos az a változtatás is, amit Lactantius az eszkatológia kifejtésén eszközöl: míg a *Teológia alapjai*ban a világ végét 200 éven belüli időpontra várta és úgy vélte, hogy azt Róma pusztulása és egy keleti birodalom győzelme előzi meg, a kivonat sem Róma pusztulásáról, sem a 200 évről nem ejt szót. Mivel Lactantius a művet már Constantinus győzelme után írta, sőt valószínűleg akkor, amikor már szoros szálak fűzték az udvarhoz és magához az ambiciózus császárhoz, érthető, hogy nagyobb várakozással fordul a földi jövő felé.¹⁹ E *libellus* sorsának fintora, hogy minden rövidítés és módosítás ellenére szinte kimutathatatlan, hogy bárki a késő antikvitásban és a középkorban olvasta és használta volna.²⁰

II. Lactantius dualista rendszerének radikalizálódása

A továbbiakban azt követem nyomon a *Teológia alapjai* „első kiadásától” a „második kiadásig”, hogyan módosul válasza a teodicea problémájára. Ez minden szakaszban két alkérdés együttes megválaszolását jelenti: mi a rossz végső forrása? mi a rossz célja?

¹⁷ Lásd Stevenson 1966. Vö. Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, ediderunt E. Heck et A. Wlosok, Stuttgartiae et Lipsiae in aedibus Teubneri MCMXCIV, XVII skk.

¹⁸ Lásd Perrin 1981; Perrin 1987, 34 sk.

¹⁹ L. Stevenson 1966, 295 sk.

²⁰ A Lactantius életével és műveivel kapcsolatos kérdések kiváló, tömör összefoglalása bibliográfiával: Wlosok 1989.

1. A két Lélek

A teológus erről a *Teológia Alapvonalai* második könyvében ír. Mivel éppen ezen a ponton tér el egymástól a leginkább a két „kiadás”, az idézeteknél a lényeges szövegmódosulások és hozzátételek tényére mindig felhívom a figyelmet – az előbbiekre lábjegyzetekben.

A rövidebb verzióban ezt olvassuk:

„Isten, aki a leggondosabb tervező és a legleleményesebb alkotó, mielőtt nekilátott e világ felépítésének, minthogy ő maga volt a teljes, maradéktalan jó forrása és marad is mindörökre, világra hozott egy önmagához hasonló Lelket (similem sui spiritum produxit), mely Isten erényeivel lett felruházva, hogy belőle a jónak valamiféle folyama fakadjon. Hogy miképpen akarta ezt megtenni,²¹ azt majd a negyedik könyben próbáljuk meg kifejtetni. Azután létre hozott (fecit) egy másikat²², akiben az Istentől örökölt jellem (indoles divinae stirpis) nem maradt meg (non permansit).²³ Így aztán önnön irigységétől mint valami méregtől megmértelyeződve átállt a jó oldalról a rosszra, s ezzel saját szabad akaratából, melyet Istentől kapott, ellentétes nevet szerzett magának. Ebből látszik, hogy minden rossz forrása (omnium malorum fontem) az irigység. Ama elődjére irigykedett ugyanis, aki megmaradt az Atyaisten mellett és ezzel nemcsak megbecsülését, hanem szeretetét is kihívta. Ezért ezt a jóból rosszra lett Lelket a görögök diabolosznak nevezik, mi vádaskodónak hívjuk, mivel olyan bűnökért vádol be minket Istennél, amelyekre ő maga csábít.”²⁴

A hosszabb verzióban a szöveg így folytatódik:

„Isten, hogy megalkossa ezt a világot, amit egymással ellentétes és összeférhetetlen dolgok alkotnak, először felállította az ellentétességet, azaz mindenekelőtt létrehozta (fecit) az egymással ellenséges egymás ellen küzdő dolgok két forrását, nevezetesen ama jó és rossz lelket »az egyiket az Isten jobb kezének, a másikat Isten bal kezének mondhatnánk«, hogy az ő hatalmukban álljanak azok az ellentétek, melyek elegye és keveréke alkotja a világot annak

²¹ A hosszabb verzióban ehelyett: *Hogy miképpen tette ezt, amikor még egyedül ő létezett, ...*

²² Az egy másikat helyett a hosszabb verzióban ez áll: *azáltal, akit korábban nemzett, egy másik, romolható természetű.*

²³ A hosszabb verziót tartalmazó egyik kódexben (A Parisinus Regiusban) a *permaneret coniunctivusi* alakot találjuk.

²⁴ *inst.* 2,8,1–7.

minden részével együtt. Továbbá, hogy megalkossa az embert (fabricaturus hominem), akinek fel akarta kínálni az erényt, mely által elérheti a halhatatlanságot, létrehozta (fecit) a jót és a rosszat, hogy az erény lehetségessé váljon. Ez ugyanis elveszíti erejét, sőt létre sem jön, ha rossz dolgok nem ösztökélik. Mert ahogy a kínzó szűkölködés tünteti fel jónak a gazdagságot, ahogy a sűrű sötétség teszi kedvessé számunkra a fényt, s ahogy a betegség és a fájdalom alapján ismerjük meg az egészség és a jó közérzet örömét, ugyanígy a jó ebben az életben nem létezhet a rossz nélkül. És jóllehet ellentétesek egymással, mégis annyira egymáshoz kapcsolódnak, hogy ha elveszük az egyiket, azzal mindkettőt elvesztjük. Hiszen a jót nem ragadhatjuk meg és nem foghatjuk fel a rossz kerülése és elhárítása nélkül, de nem is háríthatjuk el vagy győzhetjük le a rosszat, amíg nem ragadtuk meg és fogtuk fel a jót. Szükséges volt hát, hogy létrejöjjön a rossz, azért, hogy létrejöhessen a jó. De mert a rossznak nem volt szabad Istentől kiindulnia »hisz nem fog önmaga ellen teremteni« megalkotta a rosszak feltalálóját (illum constituit malorum inventorem), s úgy hozta létre (faceret), hogy megadta neki a leleményt a rossz dolgok kitalálásához, hogy meglegyen benne mind a rosszakarát, mind a tökéletes gonoszság. Úgy akarta (voluit), hogy a gonosz Lélektől származzon mindaz, ami az erényekkel ellentétes, és hogy kettejük versenyében dőljön el, ő ad-e több jót, vagy a Gonosz több rosszat. De mivel nem volt lehetséges, hogy a magasságos Istennel bárki szembeszegüljön, a javai fölötti hatalmat ama másokra ruházta át, akit az imént jónak és tökéletesnek mondtunk. Így hát kettejüket felfegyverezte és harcba bocsájtotta egymás ellen. De az egyiket mint jó fiát szerette, a másikat mint rossz fiát kitagadta. Később aztán alkotó munkájához sok más segítőt (ministros) is nemzett (genuit) – a görögök angeloinak nevezik őket –²⁵). A romlandó természet²⁶ nem rögtön keletkezése pillanatában romlott meg, hanem csak akkor utasította el magától fonák akarattal a mennyei létmód hatalmát,

²⁵ A mondat hátralévő része a kéziratokban grammatikailag értelmezhetetlen (*et illos unius se repugnantis qualem natura equorum*), viszont feltehetően arra utal, hogy az angyalok továbbvitték a kettős (jó és rossz) természetet.

²⁶ A „természet” szó az én kiegészítem a *corrupta est* állítmány nőneme és a *natura* szó korábbi kontextusú előfordulása alapján, de lehet, hogy az ideértendő jelzett szó szerepelt a csonkán megmaradt előző mondatban.

amikor már a világ, amint azt ki fogjuk fejteni, összeállt a maga rendezett formájában.”²⁷

A rövidebb verzióban a kérdés tárgyalása így fejeződik be:

Nekilátott hát a világ felépítésének és / a mindenség felügyeletét ama első és leghatalmasabb fiára (primum et maximum Filium) bízta, aki tanácsadója (consiliatore) és egyben mesterembere (artifice) volt a dolgok kigondolásában, elrendezésében és tökéletesítésében, mivel mind gondviselését, mind értelmét, mind hatalmát tekintve tökéletes.

A hosszabb verzióban a / jel helyére beékelődik:

... miután szolgálait, akiket nemzett (creaverat), meghatározott feladatokra osztotta be.

A bizonytalan terminológia²⁸ ellenére az összkép az, hogy a két Lélek nem teremtmény, hanem Isten két fia.

²⁷ 2,9,2–3. *. Nyilvánvaló a párhuzam a qumrani szövegekkel és a Római Szent Kelemen neve alatt fennmaradt, írásokkal. Az előbbieket közül elsősorban a *Közösség szabályzatának* (III.18–IV.26.) és a *Háborús szabályzatnak* egy-egy részére (10–12) kell gondolnunk (in: Fröhlich 2000, 144 sk. 179.) A qumrani tekercsekben felfedezhető, dualizmusról, a kozmológiai és antropológiai dualizmus kapcsolatáról lásd Fontinoy 1982; Xeravits 2003, 108–122. A *Pszudoklementinumok* legfontosabb darabja ebből a szempontból a XX. Homília, ahol (2 skk.) két királyról (*baszileisz*) beszél, akik közül az egyik a jók, a másik a rosszak felett kapott hatalmat, s mind a kettő, miközben saját vágyát elégíti ki „az egyik azzal, hogy az igazakat megmenti az örök életre, a másik azzal, hogy gyötri a gonoszokat”, valójában Isten akaratát teljesíti. E két hatalom itt is Isten jobb illetve bal keze. Vö. Pseudo-Clemens, *Recognitiones* VII.52–53; IX.4–6. A legfontosabb különbségek Lactantius és a *Pszudoklementinumok* között ebben a tekintetben: Ál-Kelemen a két „királyt” nem nevezi „Léleknek”: a Jóról ugyan kikövetkeztethető, hogy Isten *pneumája*, a rossz azonban a négy elem keveréke. Lásd Bussel 1896.; Loi 1961–65; Loi 1970, 133 skk.; 150 skk.; 189 skk.; Pizzani 1979.

²⁸ Mindkét Lélek létrehozatalára: *create*; csak a Jó Lélekére: *producere*; csak a Rossz Lélekkel kapcsolatban: *facere*. A *producere* „önmagából létrehozni, teremni” jelentéséhez vö. *Vulgata*, Gn. I.21.; 25.; a *facere* „készítésen” kívül nemzést is jelenthet éppúgy, mint görög megfelelője: a *poiein*. Lactantius egyértelműen így használja a szót az *Epitomé* 38. fejezetében, ahol először arról beszél, hogy Isten „*filium suum ipse progeniuit*” (1), majd Hermész Triszmegisztoszt helyeslően így idézi: *dominus et factor universorum ... secundum fecit deum visibilem et sensibilem* (5). Vö. *inst.* 4.6,2, ahol idézi is a *Teleiosz* logoszt: *ton deutron epoiésze theon*.

A Jó Lelket a szöveg kerekén Isten fiának nevezte (*a mindenség felépítését ama első és leghatalmasabb fiára bízta*).²⁹ Ebből az is következik, hogy amikor azt olvassuk, hogy Isten az egyiket mint jó fiát szerette, a másikat mint rossz fiát kitagadta, a „mint” nem hasonlítást, hanem okságot fejez ki, tehát „a másik” valóban Isten rossz fia, és nem képletesen értendő az *Istentől örökölt jellem (indoles divinae stirpis)* sem, amely a rossz Lélekben „nem maradt meg”. Úgyisintén a Sátán Isten-szülött voltára utal, hogy a két Lélek után létrejövő lényeket, az angyalokat Isten a szöveg szerint „nemzette” (*genuit*).

Ennek ellentmondani látszik, hogy a *Teológia alapvonalai* 4. könyve, mely címéhez hűen (*Az igaz bölcsességről és az igaz vallásról*) a mű legalapvetőbb gondolatait fejt ki, egyszer sem nevezi a Sátánt Isten fiának, ellenben az Isten-szülöttek felsorolását Krisztus, az Elsőszülött után az angyalokkal folytatja. Véleményem szerint ennek egyszerűen az oka, hogy a mindenség létrejöttének előzményeivel foglalkozó második könyvben, mint olvastuk, Isten *kitagadta* másodszülöttjét mint rossz fiút. A negyedik könyv, mely elsősorban Krisztus életével, tanításával és az üdvtörténetben betöltött hivatásáról szól, már a Sátán kitagadottságának tényéből indul ki, így hát az a tény, hogy eredetileg ő is Isten fia, periferikussá vált. Jó példa ez a lactantiusi gondolkodásnak arra a jellegzetességére, hogy a jogi szemlélet olykor felülírja a metafizikai megfontolásokat.

2. A Sátán bukásának oka és céljai a „dualista betoldások”-ban

Kitűnhetett már az eddigiekből is: abban a kérdésben, hogy a Gonosz Lélek mitől lett gonosz, az első és második kiadás máshova teszi a hangsúlyt. Az előbbi inkább a Sátán szabad akaratát emeli ki:

irigységétől mint valami méregtől megmértelyeződött és átállt a jó oldalról a rosszra, s ezzel saját szabad akaratából, melyet Istentől kapott, ellentétes nevet szerzett magának.

²⁹ Vö. *inst.* 4. 6.1.: Tehát Isten, a mindenség megszerkesztője és alkotója, „amint azt a második könyvben mondtuk, mielőtt a világépítés gyönyörű munkájába kezdett, szent és romolhatatlan lelket nemzett (*genuit*), akit fiának nevezett.

Ez persze nem hiányzik a második kiadás többletéből sem. A Gonosz Lélek például ott is maga utasítja el magától fonák akarattal a mennyei létmód hatalmát. Mégis, itt jóval több az utalás arra, hogy a másodszülött bűnbeesése Isten tervének a része.

Ahol a korábbi változat a Gonosz Lélekről fontosnak tartotta megjegyezni, hogy jóból lett gonosz, ott a későbbi verzió ezt elmulasztja.

Ahol az első kiadás arról számol be, hogy Isten a Jó Lélek után létrehozott (*fecit*) egy másikat³⁰, akiben az Istentől örökölt jellem (*indoles divinae stirpis*) nem maradt meg (*non permansit*), ott a második így fogalmaz: *azáltal, akit korábban nemzett, létrehozott egy romolható természetűt, akiben ezáltal az Istentől örökölt jellem (indoles divinae stirpis) nem maradt meg (permaneret); sőt, az utóbbi igealak ezt a fordítást is megengedné: azért, hogy ne maradjon meg benne.* Ez fejeződik ki később még világosabban a hosszabb verzió többletében:

... megalkotta a rosszak feltalálóját (*illum constituit malorum inventorem*), s úgy hozta létre (*faceret*), hogy megadta neki a leleményt a rossz dolgok kitalálásához, hogy meglegyen benne mind a rosszakarát, mind a tökéletes gonoszság. Úgy akarta, hogy a gonosz Szellemtől származzon mindaz, ami az erényekkel ellentétes.

A második verzió többletének láthatóan elsődleges szándéka, hogy tudatosítsa: Isten a mindenség megteremtésekor azt a célt tűzte maga elé, hogy a rossz közvetítésével vezesse el az emberiséget a jó megértéséhez.³¹ A monoteizmusnak szigorúan alárendelt dualizmusról van szó, mely nem engedi meg a rossz istenszülött önállóságát, hanem a rosszat mint egy magasabb rendű jó eszközt beépíti a gondviselés programjába.

A Sátán bűnbeesésének célját a hosszabb verzió 7. könyvének betoldása az ember bűnbeesése felől mutatja meg.

Az ember azért kapta a bölcsességet, hogy a jót a rossztól elválassza, megkülönböztesse az előnyöset az előnytelenőtől, a hasznosat a haszontalantól. Azért kapta, hogy képes legyen annak megítélésére és mérlegelésére, hogy mitől kell óvakodnia és mire kell törekednie, mit kövessen és mit kerüljön. A

³⁰ Az egy másikat helyett a hosszabb verzióban ez áll: *azáltal, akit korábban nemzett, egy másik, romolható természetűt.*

³¹ *ira* 13,13–24.; 15,2–5.; *epit.* 24. 3–6.; 63,1–5. Lásd Loi 1961–65.

bölcsesség tehát nem jöhet létre a rossz nélkül. Vagyis ameddig csak jóban volt része, úgy élt az emberi nem alapítója, akár a gyermek, tudatlanul a jó és rossz felől.³²

Tehát a tulajdonképpeni emberré váláshoz először is szükség volt a Sátán bukására, ami lehetővé tette a kísértést, ez azonban még nem lett volna elég: az embernek el kellett követnie a bűnt ahhoz, hogy a jó és rossz közötti különbséget megismerje — éppen ez a tudás a bölcsesség. A jó és rossz megkülönböztetése itt nem csupán két egymemű szélsőség közötti distinkciót jelent. A morális jó és rossz közötti első, rossz választás Lactantius szerint azért történhetett meg, mert az ember nem tudta még, mi lesz a következménye annak, ha egy látszólagos jóra, a nem neki szánt isteni hatalomra tör. Következmény a valóságos rossz: a Paradicsomból való kiűzetés és a halhatatlanság elvesztése. A tudatos és felelős döntés csak ezután, a következmények ismeretében lehetséges. Az erre való képesség a bölcsesség, ami Isten ajándéka a Sátánon keresztül.

Ez a felfogás fejeződik ki az *Isten művéről* dualista betoldásában is, amely nagyjából egyidőben íródhatott a fő mű betoldásaival:

Isten adott az embernek egy számára kijelölt ellenséget, a végtelenségig hitvány és csalárd lelket, hogy azzal harcoljon e földi életben, s egy pillanatig se leljen biztonságra és nyugalomra. Hogy miért is jelölte ki ezt a bajkeverőt az emberi nem számára, most röviden kifejtem. Mindenekelőtt azt akarta, hogy ellentétesség legyen és ezért nem tárta fel mindenki előtt az igazságot, hanem csak keveseknek nyilatkoztatta ki. Ez az ellentétesség foglalja magában a világ minden titkát. Hiszen ez teszi lehetővé az erényt, ami nyilvánvalóan nemcsak hogy nem létezhetne, de még csak nyomokban sem jelenhetne meg, ha nem volna olyan egyenrangú ellenfél, akinek leküzdésével kipróbálhatná vagy megmutathatná képességeit. Mert amiképpen nincs győzelem küzdelem nélkül, úgy erény sincs ellenség nélkül. Minthogy tehát erényt adott az embernek, szembeállított vele egy ellenséget, nehogy az erény a nyugalomtól tespedten elveszítse eredeti jellegét. Merthogy az erénynek éppen ez a lényege: attól szilárdul meg, ha megrendítő csapást mérnek rá, és csak úgy érheti el legtökéletesebb állapotát, ha szüntelenül gyötri egy hozzáértő kéz, s a szakadatlan küzdelemben konokabban tör a szabadulásra. Isten ugyanis nem akarta, hogy

³² inst VII.5.*

*bölcsesség tehát nem jöhet létre a rossz nélkül. Vagyis ameddig csak jóban volt része, úgy élt az emberi nem alapítója, akár a gyermek, tudatlanul a jó és rossz felől.*³²

Tehát a tulajdonképpeni emberré váláshoz először is szükség volt a Sátán bukására, ami lehetővé tette a kísértést, ez azonban még nem lett volna elég: az embernek el kellett követnie a bűnt ahhoz, hogy a jó és rossz közötti különbséget megismerje — éppen ez a tudás a bölcsesség. A jó és rossz megkülönböztetése itt nem csupán két egymemű szélsőség közötti distinkciót jelent. A morális jó és rossz közötti első, rossz választás Lactantius szerint azért történhetett meg, mert az ember nem tudta még, mi lesz a következménye annak, ha egy látszólagos jóra, a nem neki szánt isteni hatalomra tör. Következmény a valóságos rossz: a Paradicsomból való kiűzetés és a halhatatlanság elvesztése. A tudatos és felelős döntés csak ezután, a következmények ismeretében lehetséges. Az erre való képesség a bölcsesség, ami Isten ajándéka a Sátánon keresztül.

Ez a felfogás fejeződik ki az *Isten művéről* dualista betoldásában is, amely nagyjából egyidőben íródhatott a fő mű betoldásaival:

Isten adott az embernek egy számára kijelölt ellenséget, a végtelenségig hitvány és csalárd lelket, hogy azzal harcoljon e földi életben, s egy pillanatig se leljen biztonságra és nyugalomra. Hogy miért is jelölte ki ezt a bajkeverőt az emberi nem számára, most röviden kifejtem. Mindenekelőtt azt akarta, hogy ellentétesség legyen és ezért nem tárta fel mindenki előtt az igazságot, hanem csak keveseknek nyilatkoztatta ki. Ez az ellentétesség foglalja magában a világ minden titkát. Hiszen ez teszi lehetővé az erényt, ami nyilvánvalóan nemcsak hogy nem létezhetne, de még csak nyomokban sem jelenhetne meg, ha nem volna olyan egyenrangú ellenfél, akinek leküzdésével kipróbálhatná vagy megmutathatná képességeit. Mert amiképpen nincs győzelem küzdelem nélkül, úgy erény sincs ellenség nélkül. Minthogy tehát erényt adott az embernek, szembeállított vele egy ellenséget, nehogy az erény a nyugalomtól tespedten elveszítse eredeti jellegét. Merthogy az erénynek éppen ez a lényege: attól szilárdul meg, ha megrendítő csapást mérnek rá, és csak úgy érheti el legtökéletesebb állapotát, ha szüntelenül gyötri egy hozzáértő kéz, s a szakadatlan küzdelemben konokabban tör a szabadulásra. Isten ugyanis nem akarta, hogy

³² inst VII.5.*

bölcsesség tehát nem jöhet létre a rossz nélkül. Vagyis ameddig csak jóban volt része, úgy élt az emberi nem alapítója, akár a gyermek, tudatlanul a jó és rossz felől.³²

Tehát a tulajdonképpeni emberré váláshoz először is szükség volt a Sátán bukására, ami lehetővé tette a kísértést, ez azonban még nem lett volna elég: az embernek el kellett követnie a bűnt ahhoz, hogy a jó és rossz közötti különbséget megismerje — éppen ez a tudás a bölcsesség. A jó és rossz megkülönböztetése itt nem csupán két egymemű szélsőség közötti distinkciót jelent. A morális jó és rossz közötti első, rossz választás Lactantius szerint azért történhetett meg, mert az ember nem tudta még, mi lesz a következménye annak, ha egy látszólagos jóra, a nem neki szánt isteni hatalomra tör. Következmény a valóságos rossz: a Paradicsomból való kiűzetés és a halhatatlanság elvesztése. A tudatos és felelős döntés csak ezután, a következmények ismeretében lehetséges. Az erre való képesség a bölcsesség, ami Isten ajándéka a Sátánon keresztül.

Ez a felfogás fejeződik ki az *Isten művéről* dualista betoldásában is, amely nagyjából egyidőben íródhatott a fő mű betoldásaival:

Isten adott az embernek egy számára kijelölt ellenséget, a végtelenségig hitvány és csalárd lelket, hogy azzal harcoljon e földi életben, s egy pillanatig se leljen biztonságra és nyugalomra. Hogy miért is jelölte ki ezt a bajkeverőt az emberi nem számára, most röviden kifejtem. Mindenekelőtt azt akarta, hogy ellentétesség legyen és ezért nem tárta fel mindenki előtt az igazságot, hanem csak keveseknek nyilatkoztatta ki. Ez az ellentétesség foglalja magában a világ minden titkát. Hiszen ez teszi lehetővé az erényt, ami nyilvánvalóan nemcsak hogy nem létezhetne, de még csak nyomokban sem jelenhetne meg, ha nem volna olyan egyenrangú ellenfél, akinek leküzdésével kipróbálhatná vagy megmutathatná képességeit. Mert amiképpen nincs győzelem küzdelem nélkül, úgy erény sincs ellenség nélkül. Minthogy tehát erényt adott az embernek, szembeállított vele egy ellenséget, nehogy az erény a nyugalomtól tespedten elveszítse eredeti jellegét. Merthogy az erénynek éppen ez a lényege: attól szilárdul meg, ha megrendítő csapást mérnek rá, és csak úgy érheti el legtökéletesebb állapotát, ha szüntelenül gyötri egy hozzáértő kéz, s a szakadatlan küzdelemben konokabban tör a szabadulásra. Isten ugyanis nem akarta, hogy

³² inst VII.5.*

marad, és nincs semmilyen megítélhető érdeme. Tehát Isten, minden jó forrása, nagy jótól fosztotta volna meg az embert, aki miatt egyáltalán megalkotta a világot. Vagy „jó” lett volna a másik lehetőség is: az ember megpróbálatlan ártatlansága és ingyenes halhatatlansága? Ha így is van, Isten a közbelépés elmulasztásával azt a jót ítélte nagyobbnak, amely a rosszon keresztül érvényesül.³⁸

Vannak azonban a rövid verzió belül olyan passzusok is, amelyek a Gonosz Lélek tevékenységét vagy annak megnyilvánulásait egyértelműen Isten akarataira vezetik vissza.

Az elsőként idézendő két hely az 5. könyvben található és arra keresi a választ, miért maradt fenn igazak és igazságtalanok ellentéte, azaz miért szenvednek tovább az igazak azután is, hogy Isten Krisztussal elküldte az igazságosságot?

Az erény vagy nem látható, ha nincsenek vele ellentétes vétkek, vagy nem válik tökéletessé, ha a csapások nem edzik. Isten akarata volt (voluit) ugyanis a különbség (distantia) jó és rossz között, hogy a rosszból tudjuk meg, milyen a jó, s a jóból, hogy milyen a rossz. Hiszen az egyik hiányában nem érthető meg a másik. Isten tehát, amikor arra készült, hogy az igazságosságot visszahozza, nem zárta ki a rosszat, hogy az erény lényege csorbitatlan maradjon. Hogyan is őrizhetné meg tartalmát és nevét a tűrés, ha semmit sem kellene eltűnnünk? Hogyan érdemelné ki a dicséretet az Isten iránti odaadó hűség, ha nem volna valaki, aki el akar fordítani Istentől? Azért akarta (voluit), hogy az igazságtalanok hatalmasabbak legyenek, hogy kényszeríteni tudjanak a rosszra, és azért akarta, hogy többen legyenek, hogy az erényt ritkasága tegye becsessé.³⁹

Egy hadvezér hogyan is tudná próbára tenni katonái vitézségét, ha nem volna ellensége (hostem). Neki azonban akarata ellenére (invito) támad

³⁸ Heck (1972, 59) más problémát észlel a rövid verzió felfogásában. Úgy véli, az a gondolat, hogy a rossz kizárólag a másodszülött Lélek irigységéből ered, ellentmondásban van azzal a lactantiusi tétellel, hogy minden létező Istentől származik. Heck az epit. 63-ra hivatkozik, ahol Lactantius elutasítja azt a nézetet, hogy a rossz nem származhat Istentől. Véleményem szerint ez csak az *Epitome* felől nézve probléma, a rövid verzió felfogásán belül nem, mivel a rossz nem létező, hanem a szabad akarat következménye; a kérdés inkább úgy merül fel, miért adta a szabad akaratot Isten a Sátánnak illetve az embernek, és így máris az általam felvetett problémához jutunk.

³⁹ inst. 5,7,4—5.

*ellenfele (adversarius), mivel halandó és legyőzhető. Isten azonban, mivel senki sem szegülhet vele szembe, maga támaszt ellenfeleket önnön nevével szemben ... akár hogy próbára tegye, akár hogy megerősítse hívei odaadását és hűségét.*⁴⁰

A szövegek nem egyértelműek. Közvetlenül csupán azt írtatják, miért engedte meg Isten *Krisztus eljövetele után* a keresztényüldözéseket. A válasz: Isten így akarta; ám ez az akarat üdvtörténeti szituációhoz kötött. Túl vagyunk az ember első bűnén, túl a zsidóság, hűtlenné válásán, túl a politeizmus eluralkodásán, és már Krisztus keresztre feszítése óta is majdnem három évszázad telt el. Ebben a sorban kitüntetett szerepe van a Paradicsomból való kiűzetés és a politeizmus közötti világkorszaknak, amikor az emberek – a zsidók – ismerték Istent, tehát jelentős mértékig az igazságosság uralkodott.⁴¹ Ugyanakkor az aktuális isteni akarat kifejtését általános érvényű okoskodás készíti elő: *Isten akarata volt ugyanis ez a különbség jó és rossz között, hogy a rosszból tudjuk meg, milyen a jó, s a jóból, hogy milyen a rossz.* Nem tűnik túl önkényesnek ez az értelmezés: Isten egyenesen akarta, hogy létezzen az a gonosz és csalárd Lélek, aki a rövidebb verzió szerint is gonoszságával edzi az embert az erényre, mivel az erény csak akkor válhat tökéletessé, ha gyötrik, ha folytonos sanyargatással erősítik.⁴² Vagyis érthető ez a szöveg akár úgyis, ahogy a hosszabb verzió világosabb megfogalmazása:

*Úgy akarta (voluit), hogy a gonosz Lélektől származzon mindaz, ami az erényekkel ellentétes, és hogy kettejük versenyében dőljön el, ő ad-e több jót, vagy a Gonosz több rosszat. De mivel nem volt lehetséges, hogy a magasságos Istennel bárki szembeszegüljön, a javai fölötti hatalmat ama másokra ruházta át, akit az imént jónak és tökéletesnek mondtunk. Így hát kettejüket felfegyverezte és harcba bocsájtotta egymás ellen.*⁴³

A kérdés szempontjából különösen fontos a „két út” allegóriája, amely azt érzékelteti, milyen konkrét módokon hat a két Lélek az ember erkölcsi tökéletesedésére. A Gonosz Lélek a bűnösök vezére és előfutára azon az úton, amelyen a jó és a rossz dolgok fonák sorrendben kapcsolódnak össze: a jó van előbb (ezek az e világi lét kellemetességei),

⁴⁰ *inst.* 5,22,17.

⁴¹ Lásd 5,22,14–16.; 6,9,1–4. *Vö. epit.* 55, 8.

⁴² *inst.* 3,29.

⁴³ *inst.* 2,9,6.*

és a rossz van később (ezek a túlvilági élet örök kínjai). Lactantius itt szokásos módon a háborúval példálózik. Ha ilyenkor előbbre vesszük a pihenést és későbbre a fáradozást, akkor előbb-utóbb ránköt az ellenség (*hostis*) és megfoszt minden javunktól.

*Így van ez egész életünk folyamán: mivel Isten fenntartott számunkra egy ellenfelet (adversarium), hogy elnyerhessük az erényt, le kell mondani a pillanatnyi gyönyöréről, nehogy az ellenség lecsapjon ránk.*⁴⁴

Azt akarta ugyanis az Isten, aki az embereket erre a háborúskodásra nemzette, hogy könnyű fegyverzetben álljanak a csatasorban és éberen, figyelmük teljes összpontosításával várják az egyetlen ellenség (*hostis*) cselvetéseit vagy nyílt támadását.⁴⁵

„Akarta” – tehát az ember küzdelme a Gonosz Lélek alattomos vagy nyílt támadásaival része az isteni tervnek. De ettől még lehetne szó – miként az előbbi esetben – akár feltételes akaratról is: ha már a Gonosz Lélek saját akaratából elbukott és elcsábította az embert, aki az Inkarnációval elérkezett az üdvörtörténet utolsó szakaszába, ilyen feltételekre – ez az isteni akarat; ellenkező esetre ellenkező eljárás van beprogramozva mindöröktől a változhatatlan isteni tervbe.

De ezt is olvastuk: „az embereket erre a háborúskodásra nemzette”. Márpedig az embernek ez a Gondviselés előírta küzdelme feltételezi, hogy legyen Gonosz Lélek. Ez a mondat tehát egyértelműen arra utal,

⁴⁴ *inst. 6,4,9: Sic in omni vita, quia nobis adversarium Deus reservavit, ut capere possemus virtutem, omittenda est voluptas, ne hostis opprimat.* Nem kizárt ez a fordítás sem: „Így van ez egész életünk folyamán: mivel Isten fenntartott számunkra egy ellenfelet (*adversarium*), le kell mondani a pillanatnyi gyönyöréről, hogy elnyerhessük az erényt, nehogy az ellenség lecsapjon ránk.” Ez a tagolás azonban több okból valószínűtlen: 1. az *omittenda est* főmondatnak már van egy célhatározói mellékmondata (*ne hostis opprimat*); 2. nem az erény birtoklása tartja távol az ellenséget, hanem az ellenség csábításaitól való tartózkodás fejleszti ki az erényt; 3. az általam ajánlott fordítás inkább összhangban van az *inst 5,22,17*-tel. (lásd 37. jegyzet.)

⁴⁵ *inst. 6,4,19.* A külső rossznak ez a magyarázata és benne a küzdelem illetve az ellenfél metaforája nemcsak Pál apostolra (I Kor 9,24–27; 2. Tim 2,5), hanem nagymértékben Seneca A *gondviselésről* című írására megy vissza: *Leélte egy életet ellenfél nélkül? Senki sem fogja tudni, mire is vagy képes, még te magad sem. Az önismerethez ugyanis kísérletezésre van szükség. Mindenki csak akkor mérheti fel, mire képes, ha kipróbálja magát. (De providentia 4,3,9.)*

hogy volt egy Lélek – a hosszabb verzió Másodszülöttje –, aki nem saját szabad akaratából és Isten engedélyével, hanem egyenesen az isteni tervből következően bukott el és tett meg mindent az ember elcsábításáért.

Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy a *Teológia alapjainak* már a rövid verziója is több kétértelmű és legalább egy egyértelmű kijelentés erejéig magában hordozza azt az elképzelést, miszerint a Sátán bukása az isteni akaratból fakad. Vagyis, ami a két Isten-szülött önállóságát illeti, a dualizmus már csírájában itt is alá van rendelve a monoteizmusnak.⁴⁶

A fő mű ötödik könyvéből idézett első hely (5,7,4–5.) fontos adalékot szolgáltat arra vonatkozóan, hogy miért *engedte* (vagy az erősebb értelmezés szerint: *akarta*) Isten a Gonosz Lélek munkálkodását. Egyrészt a szöveg nemcsak a külső, hanem a morális rossznak is tulajdonít pedagógiai hozamot: az erény nem egyszerűen láthatóvá, igazolhatóvá, vitathatatlan megítélésűvé válik a hitványságokkal összevetve, hanem egyszersmind ez az összevetés teszi megismerhetővé számunkra (*sciamus*). Más szóval a bűn tapasztalásán és elítélésén keresztül emelkedhetünk fel az erényhez. Ráadásul ezt nemcsak az idegen, hanem a saját bűnre is vonatkoztathatjuk – ha tovább olvassuk az ötödik könyvet:

*A bűn tudata és a büntetéstől való félelem vallásosabbá tesz, olyannyira, hogy mindig sokkal szilárdabb az a hit, amit a büntudat épít újjá.*⁴⁷

Emellett az *inst.* 5,7,4–5. a morális rossz egy közvetett pedagógiai hasznára is rávilágít: az igazak erényét tökéletesítő külső rossz az igazságtalanok bűnének a következménye.

⁴⁶ Ezen a lényeges ponton nem értek egyet Perrinnel (1981b), aki úgy véli, hogy a rövid verzió szerint Isten egyszerűen csak a rossz lehetőségét kínálta fel az ember számára, akinek megvan a döntési szabadsága.

⁴⁷ *inst.* 5,13,7. Vö. *epit.* 62,1.

4. Az „első” és a „második” kiadás között

Az isten haragjáról, 13.

Az etikai dualizmus legszebb megfogalmazását a fő mű kivonatával nagyjából egyidőben íródott *Isten haragjáról* híres 13. fejezetében találjuk. Ez két tételben érvel amellett, hogy a külső rossz elengedhetetlenül hasznos.⁴⁸

1. tétel:

1. A rosszat Isten azért tette elérhetővé (*proposuit*) az ember számára éppúgy mint a jót, mert különben nem volna szükség a bölcsességre, amit Isten kitüntető módon egyedül képmásába, az emberi testbe lehelt bele, hogy az ember uralkodjon mindenén és használja a világ javait (*mundi commodis uteretur*).

2. A bölcsesség lényege ugyanis a jó és a rossz megkülönböztetése (*in discernendis malis et bonis*) hogy a jót válassza (*eligere*) és a rosszat elkerülje (*evitare*); az egyik aktus a hasznot (*utilitas*), a másik a kár elkerülését (*salus*) szolgálja. A bölcsesség csak így határozható meg, mert a jó csak a rossz megismerése és elvetése által ismerhető fel illetve választható.

3. Tehát: ha eltűnne a rossz, vele együtt eltűnne a bölcsesség anyaga (*materia sapientiae*) is.⁴⁹

4a) Mert nézzük csak meg a másik elméleti lehetőséget és képzeljünk el egy olyan világot, amiből hiányzik a rossz:

Ha például valaki gazdag lakomát akar felszolgálni gyerekeknek (*infans*), akiknek még nincs meg a magukhoz való eszük (*infantibus qui nondum sapiant*), feltétlenül mindegyikük ahhoz az ételhez nyúlna, melyre vágya, vagy az éhség, vagy egyenesen a véletlen csábítja, és bármit is vesznek el, az tápláló és egészséges lesz a számukra (*illis erit vitale ac salubre*). Mi bajuk lesz így, ha örökre megmaradnak olyanoknak, amilyenek: a világról mit sem tudó gyermekeknek?

⁴⁸ *ira* 13,13 skk.

⁴⁹ Vö. *epit.* 24,11. (lásd lejjebb); Vö. még Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról* 3,18,61.: ... a természet első adottságai, akár kedvezőek, akár kedvezőtlenek, a bölcs ítélete és választása alá esnek, s így mintegy nyersanyagul (*materia*) szolgálnak az okosság (*prudentia*) számára.

4b) Ilyen körülmények között nincs szükség a *sapientia*ra. De nyúljunk csak bele ebbe a képzeletbeli világba:

*Ha azonban ételeik közé keversz (admisceas) keserű (amara) és káros (inutilia), vagy akár mérgezett (venenata) táplálékokat, feltétlenül lépre mennek (decipiuntur), hiszen nem tudják, mi jó és mi rossz (per ignorantiam boni et mali), hacsak nem rendelkeznek a bölcsességgel (sapientia) is, mely révén képesek lesznek a rosszat elvetni, s a jót választani.*⁵⁰

Ezzel megcáfoltuk Epikurosz következtetését, miszerint a rossz létezik, tehát Isten vagy tehetetlen vagy irigy, vagy – és szerintem ezt kellene beikszelni – nem visel gondot az emberre.

A II. tétel kitágítja a „bölcsesség”, a „jó” és a „rossz” szavak értelmét.

1. A bölcsességben több jó és kellemesség (iucunditas) van, mint amennyi kellemetlenség (molestia) a rosszban.

2. Ugyanis ő segít hozzá ahhoz is, hogy Istent megismerjük, és általa teszünk szert a halhatatlanság ismeretére – ami pedig a legfőbb jó (summum bonum).

3. Ezért ha nem tapasztaljuk meg (agnoverimus) előbb a rosszat, akkor nem tapasztalhatjuk meg később a jót sem.

Ráadás:

A erény sem volna lehetséges rossz dolgok nélkül, mert lényege éppen azok elviselése.⁵¹

Végkövetkeztetés:

Ha nem volna rossz, akkor legnagyobb, igazi és sajátos javunkat is (maximo et vero et proprio nobis bono) nélkülöznénk.

Az első tétel látszólag mind a „bölcsesség”, mind a „jó” és a „rossz” szavakat pragmatikus, naturalista értelemben használja: a bölcsesség a károsat elveti és kiválasztja azt, ami hasznos.⁵² A gyermekeknek szánt

⁵⁰ ira 13,18. (Itt Adamik Tamásétól eltérő értelmezésem csak kis mértékben tette lehetővé, hogy a létező magyar fordítást használjam.)

⁵¹ Vö. *inst.* 2,9*

⁵² Khrüszipposznál ez a bölcsesség gyakorlati aspektusának, az okosság (phronészisz, *prudentia*) a definíciója. Vö. Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról* 3, 18,60 sk. ... a természet első adottságai, akár kedvezőek, akár kedvezőtlenek, a bölcs ítélete és választása alá esnek, s így mintegy nyersanyagul (materia) szolgálnak az okosság (*prudentia*) számára. Plutarkhosz, *De communibus notitiis* 23, 1069 E.; 26,1071 B.: Cél (telosz) ugyanis az ezek (ti. a közömbös dolgok) közötti okos választás és előnyben

lakoma példája keltheti fel először gyanakvásunk, hogy ennél többről van szó. A példa valóság és látszat viszonyáról szól. Amikor a látszólagos jó egybeesik a valóságos jóval, amikor a primer vágy tárgya egyszersmind tápláló és egészséges (*vitale ac salubre*), az a bölcsességgel még nem rendelkező kicsiny gyermekeknek való helyzet, amelyben akár meg is maradhatnának oktalan gyermeknek anélkül, hogy a legkisebb kárérték őket. Amint azonban látszat és valóság szembekerül egymással, szükség lesz a bölcsességre.

A gyermek példája emellett a *Teológia alapjai* második kiadásában olvasható bűnbeesés-értelmezésére emlékeztet: ott az első emberpár minősült gyermeknek azelőtt, hogy a jó és a rossz különbségét felfedezte volna, ami abban a kontextusban is látszólagos és valóságos jó illetve látszólagos és valóságos rossz megkülönböztetését jelentette. Láttuk, Lactantius az ártatlanság helyett ott is a felnőtté válás, a bölcsesség mellett voksolt.

A szóválasztás is előreutal a jó és a rossz, tágabb, nem pragmatikus értelmezése felé. Látszat és valóság ellentéte Lactantius szerint az isteni gondviselés mechanizmusának kulcseleme. Ezt a mechanizmust gyakran a „két út” már említett allegóriájával fejezi ki, mely szerint Isten a Sátán pokolba vezető útján elhelyezett minden látszólagos jót, de rögtön melléjük tette az összes vételt.⁵³ Ezen az úton igyekszik a Sátán jó és rossz látszatával megtévesztetni a nem-keresztényeket⁵⁴ – ez pontosan az a helyzet, amelynek orvoslására az Isten haragjáról 13. fejezetében méltatott bölcsesség a hivatott. A másik, az égbe vezető úton helyezte el Isten az összes valóságos jót (az *erényeket*), de egyszersmind

részesítés (to eklegeszthai kai lambanein ekeina phronimósz), *elérésük viszont már nem cél, hanem egyfajta nyersanyag számunkra, ami választhatósági értékkel bír* (hőszper hülé hémin hūpokeitai tén eklektikén axian ekhusza). Amint azt készülő könyvemben kifejttem, nem lehetetlen, hogy olyan, ránk nem maradt sztoikus kvázi-teodiceát alakít át itt valódivá, amely a külső kvázi-rossz szükségességét az okosság mint sajátos emberi képesség meglétével indokolja: ha nincs elkerülendő kár, hiába rendelkezünk vele.

⁵³ *inst.* 6,4,3.

⁵⁴ Vö. *opif.* 1,7.; 19,5.*; *inst.* 6,22,3–5.

valamennyi látszólagos rosszat.⁵⁵ A két „út” ellentétét a teológus többször a keserű-édes ellentétével érzékelteti, és nemegyszer figyelmeztet, hogy Isten a mulandó kellemességekhez (*iucunditas*) örök keserűséget, a mulandó keserűséghez örök kellemességet kevert (*admiscuit*).⁵⁶

A haszon (*utilitas*), hasznos (*saluber*), sértetlenség (*salus*) e világi jelentése mögött szintén felvillan a túlvilági konnotáció.

A szóválasztás tehát azt a helyzetet fejezi ki, amelyben állandó választásra kényszerülünk a látszólagos és a valóságos jó (kellemesség, haszon) között, amiként a látszólagos és valóságos gyönyör (keserűség, kellemetlenség) között is.

Az egész „első tételt” áthatja ez a kétértelműség és így mintegy az olvasót is a valóság és a látszat közötti választás folyamatos lehetősége elé állítja. Nemcsak a jó, a rossz és a bölcsesség szavak duplafenekűek, hanem hasonlóképpen kétértelmű az Isten tevékenységére utaló kifejezés is: a *proponere*. Amikor Lactantius ezt írja: *Isten elérhetővé tette (proposuit) az ember számára a rosszat éppúgy, mint a jót*, akkor a felkínálás duplán értendő: egyszer a látszat, egyszer a valóság szintjén. A látszat szintjén Isten felkínált nekünk egy látszólagos, pillanatnyi jót és vele ellentétes pillanatnyi rosszat (például áldozni az isteneknek és épségben maradni, vagy megtagadni az áldozatot és fizikai bántalmat szenvedni);

⁵⁵ Az egyikén helyezte el Isten az igazságosságot, a mértéktartást, a tűrni tudást, a hitet, a tisztaságot, az önmegtartóztatást, az egyetértést, a tudást, az igazságot, a bölcsességet és a többi erényt, de egyszersmind a szegénységet, a közmegvetést, a fájdalmat, s az élet minden keservét (*amaritudines omnes*), *inst.* 6,4,7. Vö. 6,4,8: *omnia denique amara et gravia patienter ferenda*.

⁵⁶ *inst.* 7.5.*13–14.: (Isten) – a rosszhoz hozzákevert (*admiscuit*) bizonyos látszólagos jókat, ti. mindenféle édes gyönyöröket (*varias et delectabiles suavitates*), hogy ezek vonzerejével csábítsa a rejtett rossz felé. A jókhoz pedig hozzákevert (*admiscuit*) bizonyos rejtett rosszakat, vagyis megannyi szenvedést, sorscsapást és küszködést, hogy a lélek ezek kellemetlenségét és nyűgét megelégtelve (*quorum asperitate ac molestia offensus*) a rejtett jótól visszarettenjen. Vö. előző jegyzet; vö. még *inst.* 1. praef. 7.: ... amiatt ugyanis, hogy az erényekhez keserűség (*amaritudo*) van hozzákeverve, a vétkeket viszont élvezet (*voluptas*) fűszerezi, az előbbtől visszariadva (*offensi*), az utóbbtól elbájolva megindulnak a lejtőn, s mivel a látszólagos javak megtévesztik őket, a jó helyett a rosszat választják.

a valóság szintjén pedig – mintegy a látszólagos „kínalat” mögé rejtve – felkínálta az örök jót (az üdvösséget) és az örök rosszat (a kárhozatot). A bölcsesség a szó legmélyebb értelmében az, amikor folyamatosan képesek vagyunk ezt a két szintet együtt látni és ennek megfelelően dönteni. A bölcsességnek ez a meghatározása egybeesik Isten megismerésével (*cognoscere*), amennyiben ez a megismerés nem annyira Isten természetének, szubsztanciájának a szemléletét, hanem Isten mint szerető és büntető *pater familias* elfogadását jelenti.

A fenyegető külső rosszon keresztül Isten a morális jó, egyszersmind az örök jó *lehetőségével* kecsegtet, a csábító külső jón keresztül a valódi rossz *lehetőségét* teszi elérhetővé. A szöveg tehát a teljes döntési szabadságot és a felelősséget hangsúlyozza, s úgy tűnik, a rossz tényét nem tekinti az isteni gondviselés részének.⁵⁷ Ez így is van, ha a szöveget szigorúan csak közvetlen kontextusában, az *Isteni haragról* c. művön belül értelmezzük, elvonatkoztatva a fő mű felé vezető szálaktól. Láttuk azonban, hogy a fejezet alapvető mondandója a látszat és valóság közötti ellentét és választási kényszer, amely a „két út” gondolat kulcseleme, és azt is észrevettük, hogy szövegünk alkalmazza a két „út” működését leíró helyek legjellemzőbb kifejezéseit, szóképeit. Megpróbálhatjuk hát a két út logikájához igazítani interpretációnkat.

A szabad választás lehetetlen a külső rossz nélkül. Ez viszont honnan származik? Nos, a két út mechanizmusáról szóló lactantiusi tanítás szerint – de a negyedik és huszonegyedik századi tapasztalat is emellett szól – az a rossz, amit az igazaknak el kell szenvedniük, a bűnösökben munkáló belső rossz eredményeképpen áll elő.⁵⁸ Tehát az isteni gondviselés tervében legalábbis annak benne kell lennie, hogy az egyszer rossz útra tértek a teljes megátalkodáshoz elegendő mértékű sátáni csábításban részesülnek – máskülönben fennállna annak veszélye, hogy kimerül az igazakat érő üdvös gyötrelmek utánpótlása.

⁵⁷ Ez Ingremeau 1982 (a *De ira* hely kommentárjában) és Perrin 1981b véleménye.

⁵⁸ *inst.* 6,4,20.

A *Teológia dióhéjban* nevezetes 24. fejezete a morális rossz céljára kérdez rá, és a hitványságot eleve a Sátán tevékenységéből eredezteti. Az emberi gonoszság és rajta keresztül a Sátán munkálkodása ugyanis egyesekben megingathatja az isteni gondviselésbe vetett hitet és feltehetik a kérdést. .

Miért tűri el mindezt ama igaz isten, miért nem űzi el vagy irtja ki inkább a gonoszokat? Sőt, miért hozta maga létre (fecit) a kezdet kezdetén a démonok fejedelmét, hogy legyen, aki mindent megront, mindent tönkretesz (ut esset, qui cuncta corrumperet, cuncta disperderet).

A válasz az *inst.* 5,7,4—5-höz hasonlóan azt szemlélteti, hogy a jó rá van utalva a rosszra.

Röviden elmondom, miért akarta, hogy ő ilyen legyen *cur* (hunc talem esse voluit). Először is megkérdem: az erény jó vagy rossz? Tagadhatatlanul jó. Ha az erény jó, akkor a bűn éppen ellenkezőleg: rossz. Ha a bűn azért rossz, mert az erény ellen tör, az erény pedig azáltal jó, hogy lesújt a bűnre, akkor az erény nem állhat fenn bűn nélkül, vagyis ha a bűnt megszüntetted, megszűnik az erényből fakadó érdem. Hiszen ellenség nélkül győzelem sem lehetséges. Következésképp a jó nem létezhet rossz nélkül.

Majd Khrüszposznak a rossz hasznossága melletti érveit hozza fel:

Ha ugyanis a jó ellentétes a rosszal, akkor szükségszerű, hogy a kettő szemben álljon egymással és mintegy kölcsönös, ellentétes irányú erőfeszítéssel egymáson vessék meg a lábukat. Meg aztán semmiről nem mondhatjuk, hogy ellentétes, ha nincs egy másik dolog, ami vele ellentétes. Hiszen milyen fogalmunk lehetne az igazságosságról, ha nem lennének igazságtalanságok, vagy egyáltalán: mi más az igazságosság, mint az igazságtalanság hiánya? Meg aztán mi másból érthető meg a bátorság, mint a gyávasággal való összehasonlításból? Hogy is létezne okosság, ha nem létezne ellentéte, az oktalanság? Akkor miért nem szeretnék azt is ezek az ostobák, hogy csak igazság legyen hazugság nélkül? Továbbá siker és kudarc, gyönyör és fájdalom ugyanígy egymással szembenálló jók és rosszak.

Az argumentum alapvetően logikai jellegű,⁵⁹ Lactantius azonban szemlátomást félreérti, mivel az idézet előtti szövegében jó és rossz

⁵⁹ Vö. Plutarkhosz, *De communibus notitiis* 1065b

szembenállását messze nem logikai antagonizmusként, hanem nagy tétért folyó küzdelemként írta le, akárcsak az idézetből levont konklúzióban:

A jó és a rossz oly szorosan egybekapcsolódik, hogy egyik a másik nélkül nem is állhat fenn. Ezért tette meg Isten tökéletes belátással a rossz dolgokat az erény nyersanyagának (materiam virtutis). Azért hozta őket létre, hogy küzdelmet hirdessen számunkra, s aki közülünk győz, azt a halhatatlanság díjával koszorúzza.

A fiktív kérdés utolsó mondatának latinul is idézett része nemcsak célhatározói, hanem következményes értelemben is fordítható: *miáltal volt olyan, aki mindenkit megrontott.*⁶⁰ Az utóbbi lehetőség megengedi, hogy a Sátán egyszerűen a bűnre képesnek született, miként az ember. Ha azonban figyelembe vesszük a kérdésre adott válasz első mondatát: (Isten) *akarta, hogy ő ilyen legyen* (hunc talem esse voluit), akkor a második fordítási mód sem ment meg minket attól, hogy úgy értsük a szöveget: a Sátán gonosznak lett teremtvé.

Másik oldalról pedig ez a mondat teszi radikálissá a szöveget:

Ha a bűn azért rossz, mert az erény ellen tör, az erény pedig azáltal jó, hogy lesújt a bűnre, akkor az erény nem állhat fenn bűn nélkül, vagyis ha a bűnt megszünteted, megszűnik az erényből fakadó érdem.

Az. inst. 5,7,4-5-ben az erény annyiban előfeltételezte a bűnt, amennyiben lényege a bűn eltűrése. Ott tehát az *idegen* bűn szükség-szerűségéről volt szó. Itt viszont az erény annyiban előfeltételezi a bűnt, amennyiben lényegi vonása, hogy „lesújt a bűnre” (*vitium adfligit*). A mondat arra nem utalhat, hogy az erény általában harcosan szembeszáll a mások bűnével, hiszen Lactantius ember ember általi megbüntetését csak fölérendeltségi helyzetben tudta elképzelni a háznépben belül, illetve analogikusan a birodalmon belül, amennyiben a császár méltó a „haza *pater familias*” címre. Ha viszont e két eset valamelyikéről lenne szó, ezt a szerzőnek jeleznie kellett volna valahogy. Ráadásul a *pater familias pietasa* mint a *virtus* definíciója sehol sem fordul elő a teológusnál. Tehát a saját bűnt, vagy legalábbis annak kezdeményét tartja a szöveg szükségesnek az erényhez, hogy az szembe tudjon szállni vele. Következésképp a Sátán mint Sátán születése már nem is csak a

⁶⁰ Ezt a fordítást javasolja Perrin 1981b

kísértéshez, hanem magához a bűnhöz elengedhetetlen – legalább akkorácskához, amivel már szembeszállhatunk.

A 24. fejezet tanulságát egészíti ki metafizikai oldalról a kivonat 63. fejezete, amely azt a kérdést teszi fel, mi volt Isten célja a világgal, és honnan származik a világban tapasztalható rossz, ha egyszer Isten jó.

Isten megteremtette a világot, ezt Platón is tudta, de hogy miért teremtette, azt már nem mutatta meg. „Minthogy jó és senkire sem irigy – mondja Platón – létrehozta mindazt, ami jó.”⁶¹ Csakhogy a mindenségben jó és rossz dolgokat egyaránt látunk. 2 Ezért előállhat egy hitvány alak, amilyen az az ateista Theodórosz volt, és így válaszolhat Platónnak: „Inkább rossz, és ezért hozta létre mindazt, ami rossz.” Vajon hogy fogja ezt megcáfolni? Ha mindaz, ami jó, Isten alkotása, honnan tört be az a sok rossz, ami gyakran túlsúlyba is kerül a jóval szemben.? „Megvoltak már az anyagban” – mondja. 3 De akkor ott voltak a jók is. Tehát vagy semmi sem Isten alkotása, vagy pedig, ha Ő csak a jó dolgokat hozta létre, a rosszak, melyeket soha senki sem hozott létre, örökkévalóbbak, mint a jók, amelyeknek kezdetük van. Ami pedig valamikor elkezdett létezni, annak vége is lesz egyszer, és ami mindig létezett, az örökké fennmarad. 4 Tehát a rossz dolgok magasabb rendűek. Ha viszont nem lehetnek magasabb rendűek, akkor örökkévalóbbak sem lehetnek. Tehát vagy mindkettő mindig létezett és Isten tétlen, vagy mindkettő ugyanabból a forrásból származik. Nos, helyénvalóbb azt gondolnunk, hogy mindent Isten teremtett, mint azt, hogy semmit sem. Tehát Platón véleménye szerint Isten egyfelől jó, mivel létrehozta a jó dolgokat, másfelől rossz, mivel a rosszakat is. 5 De ha ez lehetetlen, akkor nyilvánvalóan nem azért teremtette Isten a világot, mert az jó (quia bonus est)⁶², hiszen a világ mindent magába foglalt, a rosszat éppúgy, mint a jót.

A kissé kanyargósan megfogalmazott érvelés váza így rekonstruálható:

Platón: Isten jóságából következik a jó dolgok létrehozása.

Ateista: Ha ez igaz, akkor a kétségbevonhatatlanul létező rossz dolgok nyilván Isten „rosszaságára”, gonoszságára vezethetők vissza. (Lactantius nem látszik észrevenni, de Theodórosz szofisztikusan jár el és

⁶¹ Vö Platón, Timaios 29e

⁶² A kéziratok szerint: *quia bonus est mundus*. A *mundus* (világ) szót a kiadók egy része törli.

Platón állítását valójában így akarja érteni: csak a jó dolgok teremtése utal jó teremtőre.)

Lactantius Platónja: A rossz dolgok eredete nem Isten, hanem az anyag – értelemszerűen egy Istentől függetlenül fennálló, örök anyag. (Természetesen nem lát át a szofisztikus trükkön, hanem önmagában veszi az ellenérvet és úgy válaszol rá.)

Lactantius: 1. Ebből viszont az következik, hogy a jó dolgok is az anyagban léteztek öröktől fogva; máskülönben azt kellene feltételeznünk, hogy a jó dolgok – amelyeket Isten teremtett, tehát kezdetük van – kevésbé örökkévalóak, s így tökéletlenebbek, mint a rosszak, amelyek kezdet nélkül mindig is az anyagban rejtkeztek. Ha viszont a jó dolgok a rosszakhoz hasonlóan ott voltak az anyagban kezdetlől fogva, akkor Isten semmit sem teremtett, vagyis *tétlen*. 2. Ez nyilvánvalóan képtelenség, tehát a jónak és a rossznak egyazon forrásból kellett származniuk – nevezetesen Istentől, mivel előbb kizártuk azt, hogy a jó dolgoknak is az anyag lenne a forrása. 3. Az eddigiek szerint Theodorosznak igaza van: ha az anyagba nem számítható a rossz, akkor Platón eredeti állítása (*persze, a szofisztikus átértelmezés alapján*) valóban azt implikálja, hogy Istenre kell visszavezetnünk, következésképp Isten nemcsak jó, hanem rossz is. 4. Vessük hát el a (*mi tudjuk, szofisztikusan levezetett*) „platóni” állítást, és – mondjuk az ellenkezőjét: a rossz is lehet a jó Isten teremtménye. 5. Tehát az ateistának van igaza: ha azt mondjuk Platónnal, hogy Isten azért hozta létre a jó dolgokat, mert jó (szofisztikus átértelmezésben: „ami jó, az csak jó Istentől jöhetett létre”), akkor egy eredeti állítását („minthogy Isten jó, létrehozta a jó dolgokat”) ezzel kell kiegészítenünk: „Isten hozta létre a rossz dolgokat is.” (*Itt a rekonstrukció kulcsa: a 2 § Tehátja alá logikailag csak az első vagyos mellékmondat tartozik /semmi sem Isten alkotása/; a második vagyos mellékmondat nem az elsőhöz képest mutat be alternatív lehetőséget, hanem ahhoz az állításhoz képest, amelynek a semmi sem Isten alkotása a következménye /De akkor ott voltak a jók is/; innen már lineárisan fut az érvelés.*)

Ezután jön a végkövetkeztetés:

... nyilvánvalóan nem azért teremtette Isten a világot, mert az jó, hiszen a világ mindent magába foglalt, a rosszat éppúgy, mint a jót.

(*... apparet non ideo factum esse a deo mundum, quia bonus est mundus, omnia enim complexus est et bona et mala.*)

Fritzsche 1842-es edíciója óta a kiadók általában törlik a *mundus* (világ) szót. Ebből ilyen fordítás következik: ... nyilvánvalóan nem azért teremtette Isten a világot, mert Isten jó, hiszen (Isten) mindent magába foglalt, a rosszat éppúgy, mint a jót.

Michel Perrin elfogadja a szövegmódosítást és elgondolkoztató értelmezéssel támasztja alá.⁶³ Szerinte az oksági „nem azért mert”-et nem egy ugyancsak oksági „hanem azért mert”-tel kell gondolatban kiegészítenünk, hanem egy célt kifejező „hanem azért, hogy”-gyal. Ezt a célt pedig a szöveg folytatása fejezné ki, amely szerint *semmi sem önmagáért jön létre, hanem minden valami másért*, maga a világ pedig az emberért van. Kétségtelen, hogy ez a gondolat nem zökkenőmentesen kapcsolódik az eddigiekhez, és jó volna összekötő kapcsot találni. Perrin értelmezése mégsem győz meg. Véleményem szerint az új paragrafus tartalma (a világ célszerű, emberre irányuló felépítése)éppenséggel Isten jóság-aspektusát támasztja alá, túlságosan is ahhoz, hogy ez utóbbi zárójelezéséből lehessen levezetni.

A törlés azért sem tűnik helyesnek, mert e szerint a szövegváltozat szerint Lactantius 1. az Isten által megalkotott világot nem Isten jóságára vezetné vissza, vagyis pontosan arra az állításra jutna, amit az előző mondatban cáfolt: Isten egyfelől jó, másfelől rossz. 2. Istenről mondaná, hogy *magába foglalta* — jóindulatúbb fordításban: *összefoglalta* a jót és a rosszat, mivel a „magába foglalás” aktusa a jó és a rossz korábbi meglétét feltételeznél, ami visszavezetne a *tétlen isten* szerzőnktől már elvetett gondolatához.⁶⁴

El kell azonban ismernünk, a ránk hagyományozott szöveg sem problémamentes:

... *nem azért teremtette Isten a világot, mert az jó, hiszen a világ mindent magába foglalt, a rosszat éppúgy, mint a jót.*

Hogyan is lehetne isten teremtő aktusának oka maga a megteremtett világ?

⁶³ Perrin 1981b

⁶⁴ A szövegmegállapításban egyetértek Heckkel (1972,69), indokait azonban nem osztom. Szerinte csak a módosított szöveg tenné meg Istent a rossz forrásának, és úgy gondolja, a teológus itt még habozik ilyen radikális kijelentést tenni.

Javaslom, értsük így: „*nem azért kell azt gondolnuk, hogy Isten teremtette a világot, mert az jó stb.*” (hisz tudjuk, hogy van, ami rossz, „az anyag a rossz oka” elmélet elvetésével pedig bebizonyosodott, hogy a rossz is Isten teremtménye).

Tehát Lactantius nem azt tagadja, hogy a teremtés Isten jóságából következne, hanem azt, hogy egy jó istenség csak jót teremthet, más szóval, hogy a teremtő Isten jósága és a teremtett világ jó volta között szükségszerű kapcsolat van. Ellenkezőleg: úgy véli, a jó Isten jó világterve szükségképpen jót és rosszat tartalmaz.

Ilyen értelmezésben az eddigieket nem illogikus módon követi a szöveg folytatása: *Meg aztán semmi sem önmagáért jön létre, hanem minden valami másért.*

A *Teológia dióhéjban* 24. fejezetéből ugyanis már tudjuk: a minden-ségben levő rossz az *erényért* van, annak tökéletesítésére szolgál.

A két fejezet gondolatmenete szorosan kiegészíti egymást, és nem véletlen, hogy a fő mű második kiadásában egy érvvé csúsznak össze.⁶⁵

A 24. fejezet a Sátán és általában a rossz létezését indokolja meg etikai kiindulópontból: a jó rá van utalva a rosszra, az erény lényegénél fogva előfeltételezi az elviselendő külső vagy leküzdendő belső rosszat; ezért Isten létrehozta ennek forrását. A 64. fejezet, noha már nem tartja szükségesnek a Sátán megnevezését, kozmológiai nézőpontból azt bizonyítja, hogy Isten természetére nézve ez a megoldás jár a legkisebb veszéllyel, mert ha a rosszat Tőle független forrásra vezetjük vissza, akkor Nála nagyobb hatalmat kell feltételeznünk. A második kiadás 2. könyvében logikus módon a két gondolatmenet egyetlen érvvé kapcsolódik össze.⁶⁶

Összegzésül:

Azt a monoteizmusnak szigorúan alárendelt dualizmust, amely a rosszat végső soron Isten akaratából vezeti le, már a fő mű „első kiadásában” is utalások formájában megtaláljuk. A tanításnak mindazonáltal hozzá kellett radikalizálnia ezekhez az utalásokhoz és hozzájuk igazodva kellett koherensebbé válnia. Ezt a folyamatot kísértük végig a két „kiadás” közötti időszak két írásában, és

⁶⁵ Lásd Heck 172, 70.

⁶⁶ II.9,2–3.*

meggyőződhattünk róla, hogy a *Teológia dióhéjban* fontos állomás Lactantius teodiceai tanításának alakulásában.

RÖVIDÍTÉSEK

epit. Epitome divinarum institutionum (Teológia dióhéjban)

inst. Institutones divinae (A teológia alapjai)

ira. De ira Dei (Isten haragjáról)

mort. De mortibus persecutorum (A keresztényüldözők haláláról)

opif. De opificio Dei (Isten művéről)

FELHASZNÁLT IRODALOM

Legfontosabb források

Lactance, *L'ouvrage de Dieu Créateur*, tom I—II. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Perrin, Sources Chrétiennes 204—205, Paris 1974.

Lactance, *La colère de Dieu*, Paris 1982, Introduction, texte critique, traduction et notes par Chr. Ingremeau, Sources Chrétiennes 289.

Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, ediderunt E. Heck et A. Wlosok, Stuttgartiae et Lipsiae in aedibus Teubneri MCMXCIV

A Divinae Institutiones I., II., IV., V. könyvéhez:

Lactance, *Institutions Divines. Livre I*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 326. Paris 1986.

Lactance, *Institutions Divines. Livre II*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 337. Paris 1987.

Lactance, *Institutions Divines. Livre IV*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 377. Paris 1992.

Lactance, *Institutions Divines. Livre V*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 204—205. Paris 1973.

A mű többi könyvéhez:

L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia, Pars I. *Divinae Institutiones et epitoma Divinarum Institutionum*, Recensuit Samuel Brandt. 1890.

Felhasznált magyar Lactantius-fordítás

L. Caelius Firmianus Lactantius, *Az isteni gondviselésről* (ford. Adamik T.) Helikon, Budapest 1985.

Szakirodalom

Barnes, T. D. (1973): „Lactantius and Constantine”, *Journal of Roman Studies* 63, 29—46.

Barnes, T. D. (1981): *Constantine and Eusebius*, Harvard

Brandt, S. (1890): *Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Nebst Untersuchungen über das Leben des Lactantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften*, SAWW, t. 120., Wien

Brandt, S. (1891): *Über das in dem patristischen Excerptencodex F60 sup. Der Ambrosiana enthaltene Fragment des Lactantius De motibus animi*, Heidelberg

Brandt, S. (1893): „Über den Verfasser des Buches *De mortibus persecutorum*”, *NJPhP* 147.

Brandt, S. (1893): *Lactantius, opera omnia II*, CSEL 27/1—2.

Bussel, F.W. (1896): „The Purpose of the World-process and the Problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian Writings in a Systeme of Subordinated Dualism”, *Studia Biblica et Ecclesiastica* 4, 132—186.

- Corsaro, F. (1970): *Lactantiana: sul de mortibus persecutorum de Cecilio Firmiano Lattanzio*, Catania
- Digeser, E. DePalma (1994): „Lactantius and Constantine's Letter to Arles. Dating the Divine Institutes”, *Journal of Ecclesiastical Studies* 2, 33—52.
- Digeser, E. DePalma (1998): „Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration”, *Journal of Roman Studies* 88, 129—46.
- Emonds, H. (1941): *Zweite Auflage im Altertum (Klassisch-Philologische Studien 14)*, Leipzig
- Fontinoy, CH. (1982) „Le dualisme dans la communauté de Qumran”, in J. RIES (dir.): *Gnosticisme et Monde Hellénistique* (Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 11—14 mars 1980), Louvain-la-Neuve
- Fröhlich, I. 2000: *A qumráni szövegek magyarul. A bevezetőt írta, fordította, a jegyzeteket készítette F. Ida* (2., jav. kiad.), PPKE BTK – Szent István Társulat, Budapest
- Gerhardt, M. (1924): *Das Leben und die Schriften des Lactantius* (Dissertation), Erlangen
- Heck, E. (1972): *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae Institutiones und der Schrift De opificio Dei*, Heidelberg
- Ingremeau, Chr. (1982): L. Források: *Sources Chrétiennes* 289.
- Kendeffy, G. (2002): „Lactantius dualista rendszere”, in Nemeshegyi P. – Rihmer Z. (szerk.): *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*, Budapest, Szent István Társulat, 193—206.
- Le Nourry, P. (1710) : „Dissertatio in Lucii Ceciliii librum de mortibus persecutorum ad Donatum confessorem, Lucio Caecilio Firmiano Latantio hactenus adscriptum” *Patrologia Latina* 7, 840—1012.
- Loi, V. (1961—65): „Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio”, *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magisterio dell' Università di Cagliari* 29, 37—96.
- Loi, V. (1970): *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, Zürich
- Micka. E. F. (1943): *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*, Washington
- Monat (1973): L. Források, *Institutiones Divines*, livre V. I—II.
- Monat, P. (1982): *Lactance et la Bible* 1—2, Paris (*Études Augustiniennes*).

- Moreau, J. (1954): *Lactance: de la Mort des Péroécuteurs (Sources Chrétiennes 39)* Paris
- Nicholson, O. (1985): „Flight from Persecution as Imitation of Christ: Lactantius” *Divine Institutes*, IV 18,1—2.” *Journal of Theological Studies* 40, 48—65.
- Ogilvie, R. M. (1978): *The Library of Lactantius*, Oxford
- Perrin, M. (1974): L. Források: Lactance, *L'ouvrage de Dieu Créateur* I—II.
- Perrin, M. (1978): „Le Platon de Lactance”, in: J. Fontaine et M. Perrin (éd.): *Lactance et son temps*, Paris, 203—231.
- Perrin, M. (1981a): *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*, 250—325, Paris.
- Perrin (1981b): „A propos du chapitre 24 de l'»Épitomé« des Institutions de Lactance”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 27, 24—37.
- Pichon, R. (1901): *Lactance. Étude sur le mouvement historique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris
- Piganiol, L. (1932): „Dates Constantinienues”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 12, 360—372.
- Pizzani, U. (1979): „Consistenza e limiti degli influssi locali su alcuni spetti del pensiero teologico di Lattanzio”, *Augustinianum* 19, 87—102.
- Stevenson, J. (1957): „The Life and Litterary Activity of Lactantius”, *Studia Patristica* vol. I. 661—667.
- Stevenson, J. (1966): „The Epitome of Lactantius, *Divinae Institutiones*”, *Studia Patristica* vol. VII. 291—298.
- Xeravits, G. (2003): *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumrâni közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmáról*, L'Harmattan, Budapest.
- Wlosok, A. (1960): *Lactanz und die Philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung.* (AHAW) Heidelberg
- Wlosok, A (1989): Lactantius, in R. Herzog (hrsg.): *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Litteratur von 284 bis 374. n. Chr.*, München, 176—188.

SZEMLE

KISS ENDRE NIETZSCHE-KÖNYVÉRŐL*

PETHŐ BERTALAN

Kiss Endre Nietzsche-könyvét nemcsak Nietzsche miatt érdemes tanulmányozni, hanem Kiss Endre miatt is. Ez az első magyar nyelvű Nietzsche-monográfia ugyanis tudatosan törekszik arra, hogy Nietzsche filozófiáját korunknak szóló üzenetként értelmezze. Sokkal többet, mondhatni egészen mást vállal, mint annak a közhelyszerű hermeneutikai körülménynek a szándékos érvényesítését, mely szerint egy filozófia rekonstrukciója sohasem független attól, aki a rekonstrukcióval foglalkozik. Saját álláspontját és nézeteit nem igyekszik minél inkább elsüllyeszteni a Nietzsche írásaiból kiemelt, vagy a szövegeiből kihámozott gondolatokba, hogy azután a maga korának kihívásaira válaszoló Nietzsche filozófiáját csupán Nietzsche saját korszakának és élettörténetének keretei között próbálja autentikussá – noha

persze elkerülhetetlenül mai szemmel nézve autentikussá – kikerekíteni, hanem Nietzsche hatásának történelmi menetébe illeszkedve fogja fel Nietzschét, amely felfogás így egyszerre Nietzsche-kép és Kiss Endre ugyancsak történelmileg szituált filozofálásának a képe.

Módszertanilag különlegesen bonyolult viszonyok keletkeznek így. Először is meg kell keresni Nietzsche gondolkodásának helyét a korabeli és a korát megelőző filozófiai áramlatokban, és vizsgálni kell eszmélkedésének történelmi feltételeit. Második feladat Nietzsche fejlődésének megrajzolása, különös tekintettel arra, hogy miképpen válaszol a felvetődő kérdésekre és – eredeti, sőt (ma már ez vitathatatlannak tűnik) korszakosan előrejelző filozófusról lévén szó – nő túl ezeken mind a problémalátásban, mind az útkeresésben.

* Kiss Endre: *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Kriticismus és életreform között*. Budapest (Gondolat) 2005.

Harmadszor az elmúlt száz év Nietzsche-recepciójában kell az ismert módon viharos történelmi változások vonatkozásában eligazodni. Végül a monográfia-író saját történelmi helyzetében képviselt vagy kidolgozott filozófiáján múlik, hogy az említett három megközelítésben miképpen szelektálódnak, állnak össze és rendeződnek el az „adatok”, majd pedig válnak jelentőssé az „itt és most” – túlzás nélkül állíthatjuk – válságaiban kutató és olvasó ember számára.

Tehát miközben Nietzsche áll mindvégig a vizsgálódás gyűjtőpontjában, a vizsgálatot végzőn múlik, hogy merről és milyen sugarak szedődnek össze ebben a gyűjtőpontban. Még akkor is a monográfia-író felől van megvilágítva a téma – ennek megfelelően az említett négy problémacsoporttal fordított sorrendben foglalkozunk –, ha a monográfia-író elsősorban a tárgyaltszerzőtől rávetülő fényt reflektálja. Ezért fontos, hogy Kiss Endre nem csupán alaposan felkészült filozófia-történész és a terepet fölényesen uraló filológus, hanem egyszersmind önálló és eredeti filozófus. Azért vázolja fel Nietzsche filozófiáját „kritikai pozitivizmus” és „történeti identitás” feszültségében, mert saját gondolkodói álláspontján ezekkel a terminusokkal jelölhetően érlelődött ki korszerű világlátása oly módon, hogy véleményének alakulásakor Nietzsche példájához nyúlhatott vissza, miköz-

ben a példát az értelmezéshez szabta.

Nietzsche gondolatai és Kiss Endre érzékeny és gyakran innovatív értelmezései és továbbgondolásai egyaránt megkövetelnék, hogy részletesen foglalkozzunk kritikailag az életmű bemutatásával (különösen fájjaljuk, hogy nem érinthetjük „A tragédia eredete” szellemes és helyenként provokatív elemzését), jelezve a hiányokat is, ha ilyeneket találunk, azonban nem akarunk Borges térképészenek a hibájába esni, akinek mappája elérte a felmért terület nagyságát. Inkább rátérünk tehát a Nietzsche filozófiai eszmélkedésének történelmi körülményeit vizsgáló könyvfejezet megbeszélésére. Ebben a témában szintén úttörő kutatásokat végzett Kiss Endre. Filozófiai vákuum keletkezett az 1848–1849 utáni két évtizedben, és ami egyáltalán történt, az feledésbe merült azóta. Kiss Endre feltárja, hogy milyen áramlatok hatottak ebben az időszakban Nietzschére. Schopenhauerének kisebb jelentőséget tulajdonít Nietzsche fejlődésében, mint ahogyan azt általában gondolják, viszont megmutatja Friedrich Albert Lange nagyszabású materializmus történetének és Eugen Dühringnek (aki melleleg a marxizmus egyik bűnbakja volt) a hatását. Az ez időben újraéledő kantianizmus mindkettejük révén befolyásolhatta Nietzschét, aki általuk a korabeli természettudományos materializmus problémáival és – elsősorban Dühring olvasásakor – a (kritikai) pozitivizmussal is megismerkedett.

Mindenesetre, indokolt akár korszakos fordulatról is beszélni a filozófia történetében, miközben „/e/ kritikai pozitívizmus egyúttal a kanti kriticismus folytatása nem apriorisztikus eszközökkel”. Ami az eszközöket illeti, ezeknek a kanti eszközöktől való megkülönböztetése és sajátosságainak leírása külön kérdés. Fontosabb probléma ennél a mostani összefüggésben az érték és az alany kritikai pozitívista ambivalenciája. Dühring pozitívizmusának előnyét abban látja Kiss Endre a mai napig ívelő angol és francia pozitívizmussal szemben, hogy „önmaga legitim és kizárólagosan *filozófiai* feladatát éppen az *érték*, az *értelemdadás*, az ún. Sinnfrage tételezésével alapozza meg”. Az „eszmei típusú objektumok” tematizálása, „az ideális objektivációkkal való” foglalkozás valóban kimentí a kritikai pozitívizmust valamiféle nyers materializmus vádjá alól, és abból az aporiából is, hogy önmagát – lévén eszmei – nem tekinthetné valóságosnak a saját széles metafizika-fogalma értelmében. Nagy árat fizet azonban ezért: második, *életértelmezési* centrumot kénytelen felvenni a pozitívista mellé, és ily módon a pozitívizmus megkettőződik. Egyfelől identitáscentrumtól külön, másfelől identitáscentrumra igényt tartó kritikai pozitívizmussá.

Mivelhogy a kettősség egyesítését a mellérendelés elve csak látszólag teljesíti, ennek az elvnek az illetőségére vonatkozó kérdés nem csupán mellőzhetetlen, hanem nagyon nyugtalanító is. Az Alany, aki koráb-

ban biztonságban tudhatta magát, pl. mint transzcendentális szubjektum, és a maga egységében legitimálhatta (volna) a mellérendeléseit, a kritikai pozitívizmus érvényesítőjeként szorul a kritikai pozitívizmus által (újra) igazolásra. Az a szellemes manőver, amelyet Kiss Endre a „tudományok által relativizált tudományok” kifejezéssel nevez meg, az Alanyra nézve nem válik be, mert valamilyen állaga minden viszonylagosság ellenére megvan. A vele kapcsolatos ambivalencia az ösztön (Trieb) megítélésekor ütközik ki. Egyrészt az érték „primer felvetésének” „vezető fogalmai” közé tartozik az ösztön, és „új tudományos-filozófiai teret teremti” neki „a pozitívista analitika”. Másrészt a filozófiaalkotó szerepében mégis kivonja magát a kritika alól, pl. amikor mint életvágy izgatóvá és csalogatóvá teszi „a mi valóságunknak tűnékeny álommá való lefokozását”; amikor második centrummá önállósul; amikor tanácstalanná tesz – kritikai mérték híján – abban az esetben, ha az elfogadandó és az elutasítandó változatait kell megkülönböztetni.

Ebben a rövid bevezetőben a kritikai pozitívizmus mai jelentőségét szeretnénk még röviden méltatni. Kiss Endre nem mondja ugyan, hogy ez a filozófia mai kérdésekre keres továbbutat nyitó válaszokat, – de a kritikai tudományosságnak a tudományok fejlődése szerint mind-egyre megújítható programja; – a geneaológia mellett a tudás-szociológia beépítése;

- „a valóság adekvát szemléleté”-re tartott igény, melyet mint „helyes tudatot” kell elfogadtatni;
- a Nietzsche-re hivatkozva meghirdetett „új felvilágosodás” – ami párba állítható a Modern terve folytatásának mindenféle Posztmodernnel szemben 1981 óta többfelől hangsúlyozott korszerűségével – különös tekintettel ennek emancipatív elhivatottságára, még akkor is, ha nincs többé „történeti teleológia”, amelyik ezt garantálná;
- végül, de mindezt hitelesítve, a prezentálás energikussága;
- nem hagy kétséget aziránt, hogy a kritikai pozitívizmus jelenkorinak szánt filozófia.

Ilyen szerepében viszont más megvilágításban jelenik meg a történeti identitással való válságos és kétértelmű viszonya, és az e világi pozitív metafizikával való kapcsolata, továbbá új kihívásoknak kell megfelelnie.

Úgy gondoljuk, hogy a (történeti) identitással egyfelől az Alany szubsztanciájának kiveszése, másfelől az ember nembeli egységének szét-töredezése miatt nem tud mit kezdeni a kritikai pozitívizmus. Az Alany megmaradt romlékony állaga nem alkalmas arra, hogy identitást saját erőforrásaiból merítve képezzen az egyén, az értékválságban lévő, és egyébként is a maga rendszerében különváló társadalom pedig nem ad megfelelő támaszt hozzá. Sarkítottan fogalmazva, az Alany biológiailag táplált Átélése töltésének (aminek

értékességére semmi garancia sincs!) szociális kisütése az a folyamat, melynek formálódásaiban az identitás utóda ma kereshető. Korunk embe-rének e világi szenvedélye azáltal különbözik a Nietzscheétől, hogy nem a meghasonlottságot forrasztja össze, hanem a kisütésre/kisülésre irányul. Az (újra)feltöltődést és ennek formáit keresheti azután pl. az interdisz-kurzivitásban. Ha elmondható, hogy a kritikai pozitívizmus történeti identitásához való viszonyát a hiába-való vágyakozás (szinte Hassliebe-szerű) kettős kötése jellemzi, akkor a pozitív metafizika a kritikai pozitívizmus politikai tudattalanjának, vagy máskor a tudattalanba nem süllyeszthető, kízó kényszer-ideá-jának nevezhető. Az e világi pozitív metafizikák ugyanis gyakran az erőszak-hatalom Lét-eleme szerint, századunkban eminensen totalitárius politikai rendszerek ideológiáját szítva artikulálódtak – így váltak politikai pozitív metafizikává, ami külön tárgyalást igényelne –, és ez indokolja, hogy (a mai este egyik lehet-séges kritikai témáját szeretném az elismerések mellett megpendíteni) Kiss Endre nem mindig szánja el magát a Nietzsche kapcsán felmerülő változatainak egy mai filozófiába történő beépítésétől. A terrorizmus, a kegyetlen bűnözés, az etnikai hábo-rúk stb. éppen elég alapot adnak azonban annak a kérdésnek az aktu-ális felvetéséhez, hogy „léttörvé-nyiség”-e a hatalomra törő akarat, nem is beszélve másféle Lét-elemek

hasonló jelentőségének aktualitására.

Befejezésül hangsúlyozzuk, hogy gondolatokban rendkívül gazdag és gondolatébresztő könyvet tarthattunk a kezünkben. Olyan szerzőt ismerünk meg belőle és a hozzá csatlakozó

írásokból, aki éli a filozófiáját és erős e világi szenvedéllyel csüggy a valóságon, sok vértelen ontológiai *corpus* fölé kerekedve ezáltal, bármilyen ingatagnak bizonyuljon is azután a valóság (óvatlan esetekben magával rántva a rajta csüggőt), vagy lett légyen már előre is.

TÚL AZ ISKOLAFILOZÓFIÁN. A 21. SZÁZAD BÖLCSELETI ÉLMÉNYE*

PLÉH CSABA

A magára adó európai filozófia visszatérő élménye az iskolák *meghaladására* való törekvés. Ez jelent meg már erőteljes képalkotás kíséretében Descartes programadó munkájában a módszerről, amelyben azt hangsúlyozta, hogy mindazt, amit meg akar haladni, az iskolában, mégpedig Európa legjobb iskolájában tanulta. Ennek az *antikolasztikus* attitűdnek már az induláskori jellemzője a könyvek körüli aggodalmaskodás. Vajon jó-e a könyvek világa, elég-e adnak-e számunkra a könyvek, vagy valahogyan túl kell rajtuk lépünk, akár az értelemhez, mint a

racionalisták hiszik, akár az érzékekhez, mint az empiristák hangsúlyozzák. A Nyíri Kristóf és Palló Gábor szerkesztette kötet a mai világ körülményei, a 20. század nagy intellektuális változásai (az egy évszázaddal ezelőtt végbement filozófiai nyelvi fordulat és az utóbbi néhány évtizedben a köznapok világában végbement kommunikációs fordulat körülményei) közepette fogalmazza meg újra azt az igényt, hogy meghaladja a filozófiai művelődésben és gyakorlatban az iskolásságot. A 24 tanulmányból építkező gyűjteményes kötet az MTA Filozófiai Kutatóintéze-

* Szerk.: Nyíri Kristóf és Palló Gábor, Áron Kiadó, Budapest 2005, 484 old.

tének Nyíri Kristóf köré épülő szellemi műhelyét mutatja be. Olyan szellemi műhely ez, amely minden tekintetben túllép az iskolásságon, már abban is, hogy a könyv megjelenését nem az Akadémia támogatta, hanem különböző kisvállalkozások. Három mozzanat jellemzi e műhely megközelítésmódját és az iskola-filozófiát meghaladni kívánó elképzeléseit. Kiinduló mozzanatként, a filozófia valamire kell az életben, nem pusztán öncélú kontempláció és történeti foszlányok mégoly elhivatott archiválása, haszna felől kell közelíteni hozzá. A filozófia nem lehet helyettesítője a tudományoknak, de iránytű lehet abban, hogy eligazodjunk az élet és a megismerés köznapi problémáiban. Ehhez kapcsolódik egy második jellemzőként a filozófia újra felfedezett szakmaközi beágyazása. Az iskolai kereten túllépő filozófia szoros kapcsolatot tart saját múltja mellett a mai természettudományokkal, a humaniorákkal, és a megismerés változó közegeit előtérbe helyező kognitív diszciplínákkal. A harmadik mozzanat éppen ebből építkezve, a gondolati leképeződések (reprezentációk) kérdésének programszerű előtérbe állítása a filozófiában, s beágyazása egy sajátos kommunikációs szociális ismeretelméletbe. A kötet tanulmányainak visszatérő kettős jelszava, hogy a megismerési rendszereket kommunikációs közegben kell vizsgálni és az újkori európai filozófia individualizmusával szemben előtérbe kell helyezni a társas episztemológiákat.

A könyv tartalmi alaphangját Nyíri Kristóf bevezető tanulmánya adja meg, amely kiemeli, hogy az európai filozófiának kétféle hagyománya van, melyeket történeti rekonstrukcióinkban is világosan felismerünk: az egyik az érzéki, a másik az írásbeli megjelenítéseken alapuló képalpottság az emberi megismerésről. A mai kommunikációs közegek megjelenítő világa azt eredményezi, hogy ezt az eredendő kettősséget sokkal középpontibban kezdjük újra látni. Ezáltal kapcsolódik bele a filozófiai diskurzus az ismerettárolással kapcsolatos technikai fejlődés elemzésébe és a kognitív diszciplínák rendszerébe. Ismét észrevesszük, és szinte kényszerítve vesszük észre, hogy maga a filozofálás nem csupán könyvekből készített újabb könyvek világa, hanem a valóságos életben zajló megismerés közvetítettségének tüzetesebb elemzése. Kommunikáció, tudomány, tudás, és új típusú esztétörténet adják e nem mindenben szerves és összedolgozott felfogás pólusait.

A *kommunikációfilozófiai* tanulmányok filozófiatörténeti elemzésekben és a mai kommunikációs közegekhez történő hozzákapcsolásokban egyaránt kibontják ezt a keretet. A görög gondolkodásmód metaforáinak bemutatása, Szent Ágoston, az olvasás és az írásbeliség jelentőségének Balogh József és Hajnal István munkásságához kapcsolódó – a hazai közegben kissé már túlírt – elemzése a technológiai megjelenítő eszközök világleképezést irányító és

az írásbeliség önreflexiót és absztrakciót létrehozó hatását emeli ki. Szécsi Gábor e téren meglehetősen radikális: azokkal ért egyet, akik szerint az elsődleges oralitás körülményei között nincsen metareflexió, ezért hiányoznak az elvont kategóriák, mint például a logikai alany sőt akár a nyelvtani alany kategóriája. Ezeket csupán az írásbeliség hozná létre. Olyan kép ez, amely gyökeresen szemben áll az elvont kategóriák velünk született szerveződését hirdető másik metateóriával, mind a filozófiában, mind a pszichológiában. Szécsi vagy Neumer Katalin tanulmányaiból hiányzik a reflexió a leegyszerűsítve chomskyánusnak nevezhető emberképre vonatkozóan. Nem azt kérdőjelezem meg, hogy, miként Neumer hangsúlyozza, az olvasásnak nagy szerepe lehetett a modern befelé forduló és környezettől leszakadó, dekontextualizált Én létrejöttében. A mai kognitív kutatást ismerve nem megkerülhető kérdés, hogy mindez megkérdőjelezi-e magának az elvonatkoztatásnak és a kategorikus gondolkodásnak az egyetemességét. Számos tanulmány gyenge pontja itt, hogy miközben történetileg összekapcsolja a szaktudományos és a kategóriaelemzési kérdéseket, a mai helyzetre a szaktudományokról megfelelkezik.

Ne legyünk igazságtalanok, ez nem mindenkre jellemző. Kondor Zsuzsa dolgozata kiváló példája az új interdiszciplinaritásnak, valóban figyelve a szaktudományokra. Számára a kommunikációs filozófiai re-

konstrukció kulcskérdése nem egyszerűen Platón újraolvasása, hanem ennek értelmezése olyan mai pszichológiai, neurobiológiai és evolúciós fejlődésméletek keretében, mint Michael Tomasello, vagy Merlin Donald munkái, melyek a reprezentációs váltások és a kommunikációs váltások összekapcsolásával hirdetnek sajátos felfogást az emberré válásról és az ember különleges természetéről. Valójában Kondor Zsuzsa prezentációjában, amely a kommunikációfilozófiából ismert Havelock-Ong gondolatmenetet kapcsolja össze a mai evolúciós pszichológia alapos feldolgozásával, egyetlen kívánnivaló maradt: az egyedfejlődés emlegetése nem kap még igazi interdiszciplináris alátámasztást. Az egyedfejlődés csupán a wittgensteini vagy a Locke-nál tanulmányozott elvont „gyerek” modern kategóriákban történő elemzése lesz és nem ennek összevetése a mai fejlődéslélektannal.

Az írás és a könyvek mellett a mai kommunikációfilozófia döntő kérdésköre a képek problémája. Nyíri Kristóf sokat tett azért, hogy a kép kérdésköre a modern, olcsó képátviteli technikák keretében új hangsúlyt kapjon, és sok munkájában kiemelte már, hogy a képek milyen értelemben elsődleges közegei, megjelenítő formái az emberi gondolkodásnak. Nyíri a kép és a séma problémáján keresztül arra mutat rá, hogy az eszmétörténetben a képek az érzéki és a fogalmi közti viszony közvetlenségét vagy megkonstruáltságát érintő kulcsproblémára vonatkoznak. Érde-

kes és izgalmas kritikai oldala Nyíri bemutatásának – és ez a kötet más képekkel foglalkozó írásaira is jellemző –, hogy az általa képviselt és vezetett hazai kommunikációs filozófiai iskolának két oldala között milyen kevés az áthallás. Az egyik oldal a képek különlegességének elemzése, a képi nyelv, a képi megkonstruáltság, kép és gondolkodás viszonyának feltárása. A másik viszont az orális kultúra és az elbeszélő metateória jelentősége az emberi jellegű ismertformálásban és ismeretátadásban. Az elbeszélő mozzanat és a képi mozzanat mintha „elbeszelnének” egymás mellett. Ebben a kommunikációs filozófiában nem mindig világos, hogy az elbeszélő ember, az elsődleges orális világának embere, és a képekben gondolkodó ember hogyan is fordítódnak le egymásra.

A képekről érdekes tudománytörténeti írásokat is kapunk. Farkas János László írása ezek között a legmeglepőbb. Egyszerre mutat be szép képeket a mikroszkópokról és a mikroszkópok városáról, Jénáról, és egy nagyon izgalmas tudományos rekonstrukciót arról, hogy a Jénában dolgozó Frege sorsának kovácsolásában milyen nagy szerepe volt annak a matematika professzornak, aki a Zeiss Művek tanácsadójaként, annak ösztöndíját közvetítette ki Frege számára. Farkas a személyes szál rekonstruálása mellett rámutat arra, hogy a látás új lehetőségét megteremtő mikroszkóp, a szó szoros értelmében analógia volt Frege számára, amikor a „logikai írás” segítségével a

természetes nyelv ontológiájának rekonstrukcióját kísérte meg. A személyes és tudásszociológiai rekonstrukció ebben az esettanulmányban egy mehökkentő fogalmi analógia felfedezésével jár együtt. A modern logikát megteremtő Frege jénai világát eddig nemigen mertük összekapcsolni a Zeiss Művek Jénájával. Farkas megmutatja, hogy az ilyen jellegű kísérletek nem pusztán az analógiák, hanem a tényleges bizonyítékok szintjén is lehetségesek.

A tudományos munkát elemző dolgozatok (Laki János, Székely László, Palló Gábor) a kommunikáció filozófiai rekonstrukció közösségi ismeretelmélet oldalát hozzák közelebb. A közös adatkezelés és az ebben kialakuló közös nyelv, a tudósok egyéni erőfeszítései és az állami és katonai vezetés szervezési eljárásainak elemzése mellett önkritikus reflexiót is kapunk. A tudományos botrányok elemzése mutatja meg, hogy a tudományfilozófia egész programját, amely előítéletek nélkül kezeli a téves eszméket és az igaz elméleteket, magára a tudományfilozófiára is alkalmazni kellene. A tudományfilozófiának nem szabad abba a csapdába beleesnie, hogy egyszerűen saját pozíciójának féltése miatt hol világmegváltó, hol szcientista lesz, hanem megfelelő távolságtartással kellene kezelnie saját magát is. Akkor a Sokal-féle botrányokból nem egyszerűen botrány maradna, hanem tanulás arra nézve, hogy a modern tudomány körülményei között mit is adhat a filozófia valóban a tudomány-

nak, hogyan segítheti a tudósok önreflexióját abban, hogy megértsék, mi az, ami konstruált, és mi az, ami a „megkérdőjelezhetetlen” bizonyossághoz tartozik a tudományelméletben is, akárcsak magukban a tudományokban.

A „történelem” címszó alatt összefoglalt tanulmányok a filozófiatörténet részkérdéseinek új rekonstrukcióját adják, elsősorban a narratív történetfilozófiára támaszkodva. Halbwachs, Ricoeur és mások elbeszélés és történelem problematikájából (Gábor György) hiányzik a modern pszichológia, ezen belül a magyar pszichológia jelenléte. Úgy tűnik, hogy egyirányú utcában dolgozunk, s itt ismét szelektív a szaktudományok használata. A pszichológiai narratív kutatás számára fontos referenciapontok az említettek, akárcsak Propp vagy Greimas, s az empirikus kutatás a narratológiával kapcsolatos filozófiai reflexiót is iránytűként veszi. A filozófusok számára azonban az ő munkáik (Halász László, László János, Pataki Ferenc, Erős Ferenc művei), mintha nem is léteznének.

A történeti munkák ettől még izgalmasak maradnak, csupán nehéz látni helyüket az általános képben. Megtudjuk, milyen rejtett üzenetei lehettek középkori eretneknek nyilvánított szövegeknek a szexuális gyakorlatról (Borbély Gábor), vagy az eredendő bűn, a személyes szabadság és a társadalmi szerződés gondolat összekapcsolásának mai relevanciájáról (Mester Béla).

Az emberi természetre vonatkozó nézetek történeti elemzése azonban a mai biológiai, pszichológiai evolúciós felfogások és az erkölcs univerzalista rekonstrukciójáról kapcsolatát még csak fel sem veti (Turgonyi).

Hasonlóképpen a tudás ígért megújításának sem erőssége a kötetben a neurobiológia. Tőzsér János munkája a mai tudatfilozófia problémáival küzd. Azt mutatja be, hogy a tudat kérdése elkerülhetetlenül elvezet a neurobiológiai redukcionálizmussal kapcsolatos állítások feszegetéséig. Vajon visszavezethetők vagy sem valamilyen oldalára a neurobiológiai folyamatoknak a tudatos feladatok. A tudat Tőzsér számára fenomenologikus kiindulás, semmi más, mint az első személyű élmény. A kérdés a neurobiológus és az evolúciós szemléletű ember számára az lesz, hogy vajon minden első személyű élményünk szükségszerűen összekapcsolódik-e a tudattal? Erre nem kapunk választ, sem különösebb reflexiókat.

Bizonyítja-e a könyv, hogy létezik az iskolafilozófián túlvezető mai magyar filozófia? Létezik, s gondjai vannak. A nyitott kérdésekben és a felvilágosító vonatkozásokban egyaránt azt látni, hogy a nem iskolai magyar filozófia erős abból a szempontból, hogy a más tudományok képviselőinek szemét is kinyitja arra, hogy milyen fontos a kommunikáció-filozófia, a reprezentáció-elmélet és a szociális ismeretfelfogások összekapcsolása. Összekapcsoláson itt nem feltétlenül a redukciót értem, meg azt

sem, hogy feltétlenül el kellene fogadnunk ezeket a téziseket, csupán arra utalok, hogy a szaktudósoknak is követniük kell, hogy e téren a kategóriaelemzés is új utakra vezet. Megvilágosítók a tanulmányok abban is, hogy új módon mutatnak rá a sokak által leírtak és elfeledettnék tűnő 20. század közepi analitikus filozófiai hagyomány új értelmezésének lehetőségére, éppen ebben a kommunikációs és szociális ismeretelméleti közegben. Az iskolafilozófián túlmutató filozófia izgalmas tanulságokat ad a kognitív tudomány művelője számára arról, hogy reprezentációs rendszerek egymással való viszonyát nemcsak a laboratóriumban, hanem az eszmetörténetben és a tudománytörténetben is érdemes és szükséges vizsgálni. Ha van közös mondanivalója az iskolafilozófián túlvezető filozófiának, az valójában az, hogy a részletes tudományszociológiai rekonstrukció és a kategóriaelemzés közös műhelybe való vitele ad meggyőző erőt és hitelt a megismeréssel és az ember természetével foglalkozó szaktudományok képviselői számára.

Ez a kötet, mint e megközelítés hazai bemutatása, azonban még csupán ígéret. Nem tisztázott és következetes a szaktudományos ismeretek és a bölcséleti elemzés viszonya ebben a koncepcióban. Ezen túl is, a fogalmi keretekben a kötet tanulmányait két feloldatlan feszültség jellemzi. Nem kapunk állásfoglalást a mai bölcsészettől és a kognitív kutatás tágabb világát feszítő kérdésben: vajon a re-

prezentációs vagy a kommunikációs metateóriát követik-e a szerzők, vagy egyszerűbben: milyen viszszavezetési viszonyokat is látnak a közösségi kommunikációs és az individuális reprezentációs felfogás között. Néhol úgy tűnik, nem is törkednek a Wittgensteint követő közösségi ismeretelméletük szembesítésére a mai kognitív kutatás individualisztikus egyetemes felfogásaival. A másik feszültség az elsődleges megjelenítési formák a „primitív gondolkodás” státuszára vonatkozik: képi vagy elbeszélő-e elsődlegesen az ember, ennek minden mai konzekvenciájával együtt? A másodlagos orális vagy a technológiai képiség korában élünk-e? Ezekre természetesen lehet azt válaszolni, hogy áldilemmák. A könyvben azonban ezek a szembesítések és érvelések nem történnek meg. Egymás mellett beszélnek olyan felfogások, amelyeket viszonyítani kellene. Ez már egy nem csupán technikai hiányosságát mutatja a könyvnek. Többé-kevésbé együttműködő csapat munkája a kötet, bár sok szempontból csak kevésbé. Egy közösségi ismeretelmélet keretében egyetlen társszerzős munka sincsen! Ráadásul a szerzők láthatóan nem is ismerik egymás írásait. Nemcsak a mutatók maradnak ki a könyvből, hanem érezhetően elmaradt a közös olvasás és megvitatás ciklusa is. Ahhoz, hogy a nem iskolás filozófiák filozófiákhivatásukat teljesítsék, jobban kellene maguknak példázniuk a könyvben oly sokat emlegetett közösségi ismeretelméletet.

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| ISTVÁN M. FEHÉR: Kulturwissenschaft, Hermeneutics, Aesthetics | 615 |
| MÁTYÁS BRENDEL: Carnap, Popper, Gödel: Can Unity be Refuted by Incompleteness? | 657 |
| MIHÁLY BODA: Substance or the Leibniz's Principle: Russell on uniqueness of things | 681 |
| HERTA NAGEL-DOCEKAL: Feminist Discovery in the Philosophy | 699 |
| FRIGYES FRIDECKY: Reception and Creativity | 719 |

DOCUMENT

| | |
|--|-----|
| L. C. F. LACTANTIUS: On Justice | 759 |
| GÁBOR KENDEFFY: Lactantius' theodicea review | 789 |

REVIEW

| | |
|--|-----|
| BERTALAN PETHŐ: Endre Kiss, Nietzsche | 823 |
| CSABA PLÉH: Kristóf Nyíri – Gábor Palló (eds.), Beyond the Philosophy of the School | 827 |

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Boda Mihály 1081 Budapest, Kun u. 11. • *Brendel Mátyás* Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. • *Fehér M. István* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i • *Frideczky Frigyes* 1139 Budapest, Fiastryúk utca 15-17. • *Kendeffy Gábor*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 1092 Budapest, Ráday u. 28. • *Pethő Bertalan*, 1014 Budapest, Tárnok utca 3. • *Pléh Csaba*, MTA II. Osztály Elnöksége, 1051 Budapest, Roosevelt tér 9.

Herta Nagl-Docekal, Universität Wien, Institut für Philosophie, A-1010 Wien, Universitätstrasse 7

DOKUMENTUM

| | |
|---|-----|
| L. C. F. LACTANTIUS: Az igazságosságról... .. | 759 |
| KENDEFFY GÁBOR: Lactantius teodiceája... .. | 789 |

SZEMLE

| | |
|--|-----|
| PETHŐ BERTALAN: Kiss Endre Nietzsche-könyvéről | 823 |
| PLÉH CSABA: Túl az iskolafilozófián... .. | 827 |

E szám ára: 270,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.